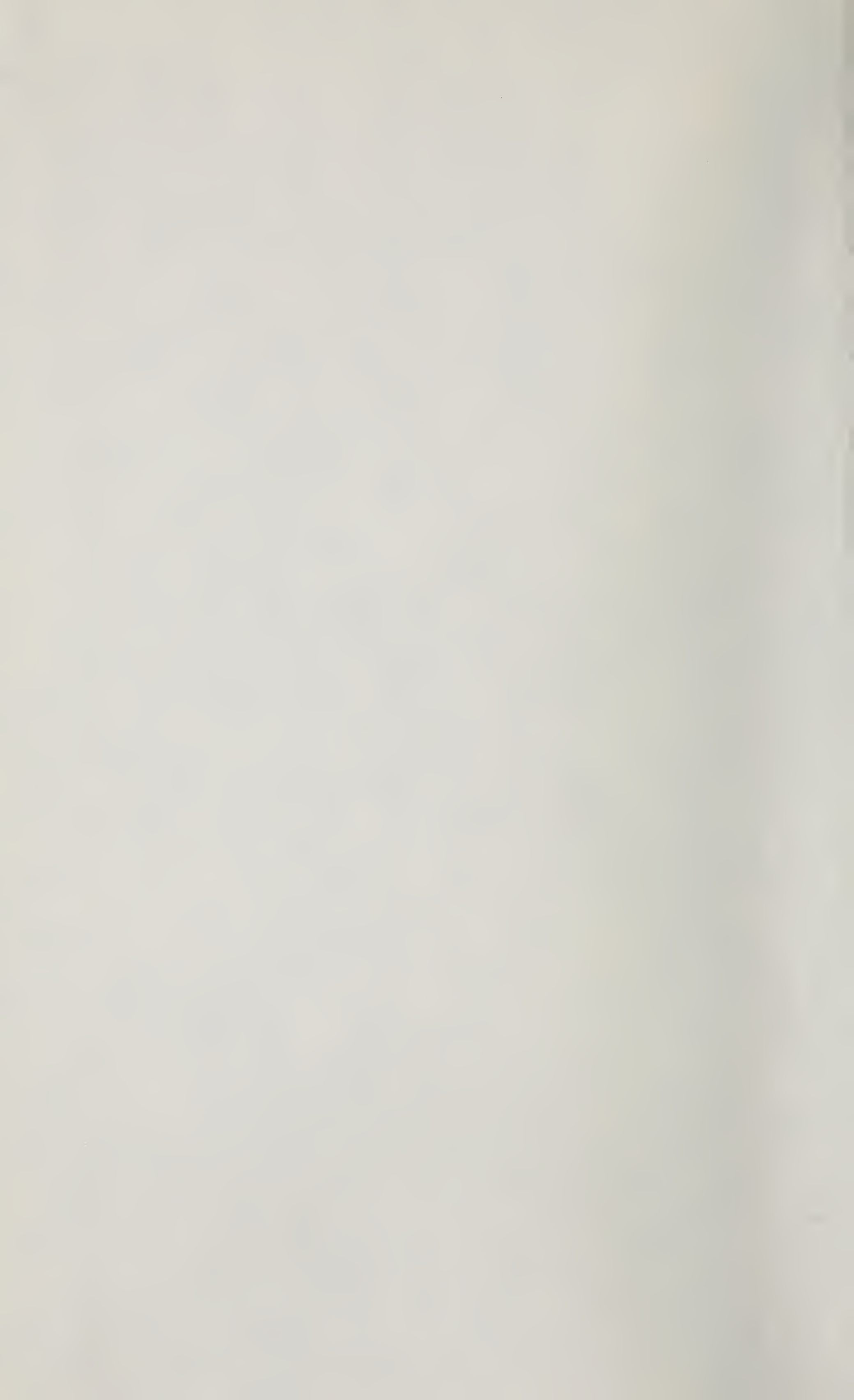










# Handkommentar

zum

# ALTEN TESTAMENT.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von

**D. W. Nowack,**
o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

III. Abtheilung, *Die prophetischen Bücher*, 1. Band.

# Das Buch Jesaia

übersetzt und erklärt

von

**D. Bernh. Duhm,**
o. Prof. d. Theol. in Basel.





Göttingen,

Vandenhoeck & Ruprecht.

1892.

# Vorwort.

Nachdem ich kaum die letzte Zeile am Buch geschrieben habe, kann ich eigentlich kein Vorwort schreiben; was ich zu sagen hatte, habe ich im Buch gesagt, und was ich dort aus dem einen oder anderen Grunde nicht sagen konnte, das geht erst recht nicht in ein Vorwort hinein. Dreierlei war in's Auge zu fassen: erstens die Herstellung wo nicht des ursprünglichen, so doch eines möglichen Textes. Ich bin dabei von der Voraussetzung ausgegangen, dass die Autoren, bevor nicht das Gegentheil erwiesen ist, als gute Schriftsteller angesehen werden sollen, die nicht radebrechen und stümpern, sondern richtig und vernünftig reden: eine an sich selbstverständliche Voraussetzung, die aber doch nicht von allen Erklärern getheilt wird. Wenn ferner die Autoren sich bestimmter metrischer Masse bedienen, so scheint es mir Pflicht der Exegeten zu sein, dem nachzugehen und die Arbeit am Text nicht eher für beendigt zu halten, als bis jene festgestellt sind. Auf diesem Gebiet führen jetzt Schlendrian und Willkür die Herrschaft und treten die abenteuerlichsten Thorheiten zu Tage. Wenn erst die allgemeine Aufmerksamkeit auf diesen Punct gerichtet sein wird, wird sich zeigen, dass die Metrik ein ebenso wichtiges textkritisches Hülfsmittel ist, wie die Vergleichung der alten Übersetzungen.

Die zweite und wichtigste Aufgabe ist, herauszubringen, was die Autoren eigentlich sagen und sagen wollen. Diese Aufgabe wird niemals vollkommen erfüllt werden. Auch wenn nicht unser zeitlicher und culturhistorischer Abstand von den alten Schriftstellern uns beständig Schwierigkeiten machte, so würde schon der stets vorhandene Unterschied zwischen dem objectiven Ausdruck und der Meinung eines Autors das völlige Erfassen der letzteren höchst erschweren. Das beste, was man thun kann, ist versuchen, in die Persönlichkeit des Schriftstellers selber so tief wie möglich einzudringen. Das ist überhaupt auf dem Gebiet der Religion die wichtigste und dankbarste Aufgabe, denn nirgends mehr als hier steht die lebendige Persönlichkeit hoch über dem blossen Wort. Zu diesem Zweck vor allem treibt man Kritik: diese ist noch mehr eine Pflicht gegen die alten Autoren, als die Vorbedingung für unsere richtige Einsicht in die historische Entwicklung.

Diese letztere aber wird nicht gefördert durch gelegentliche Reflexionen und Betrachtungen, die vom Zufall oder vom »Standpunct« des Auslegers eingegeben sind, sondern nur durch bewusste cultur- und religionsgeschichtliche

Kritik. In einem Commentar kann diese Aufgabe allerdings nur in sehr unvollkommener Weise erfüllt werden. Dennoch muss ein Commentar wenigstens die Rohstoffe für jene Kritik entdecken und für eine zusammenhangende Verwerthung vorläufig herrichten. Es ist besser, darin einen Missgriff zu machen und selbst einem Autor ein Unrecht zuzufügen, als diese Arbeit zu unterlassen. Denn wenn sie erst einmal zu etwas sicheren Ergebnissen gelangt sein wird, so werden diese die beste Schutzmauer für die alten Schriftsteller gegen die Razzien der Dogmatiker aller Farben sein.

Der Umfang des Commentars ist mässig, weil ich solche Betrachtungen möglichst vermieden habe, die jeder selbst macht und darum nicht zu lesen wünscht, und weil ich solche Stellen nicht citirt habe, die kein Mensch nachschlägt. Die Übersetzung ist weniger schön als wörtlich. Die benutzten Hülfsmittel habe ich nicht immer citirt, der Gelehrte kennt sie, der Lernende will sie nicht kennen. Vielleicht ist mir ab und an ein brauchbares Altes oder Neues entschlüpft, das Aufnahme verdient hätte; das Commentarschreiben hat eben viel vom pig puzzle. Die Polemik gegen de Lagarde würde natürlich weniger scharf ausgefallen sein, wenn ich hätte ahnen können, dass das Buch ihm nicht zu Gesicht kommen werde.

Ich hoffe, Leser zu finden, denen an der Wahrheit und an der Religion gelegen ist und die, wenn sie irgendwo etwas Richtigeres finden, es mir nicht vorenthalten. Auf einem Gebiet, auf dem man nicht so viele »vielleicht« schreiben kann, als man möchte und müsste, ist man für Belehrung sehr empfänglich. Wenn man nicht glauben dürfte, dass auch Irrthümer, ehrliche Arbeit vorausgesetzt, gute Folgen haben können, so dürfte man überhaupt über Bibel und Religion nicht schreiben.

Basel, den 1. Juni 1892.

**Bernh. Duhm.**

# Einleitung.

## I. Analyse des jetzigen Buches Jesaia.

### *a. Das Buch Jesaia und seine Haupttheile.*

1. Das Buch Jesaia gehört im Canon zu den prophetae posteriores, unter denen es bald die erste, bald die dritte Stelle eingenommen hat, die erste z. B. bei Hieronymus im Prologus galeatus, die dritte in dem Tractat Baba bathra 14b. 15a, wo die Reihenfolge Jeremia Hesek. Jes. Duodecim als die Tradition der Mischna bezeichnet wird. Die LXX hat es hinter den zwölf kleinen Propheten und vor Jeremia.

Das Buch Jesaia wird zum ersten Mal Lc. 417 erwähnt und zwar, da dort Jes. 611f. als Wort Jesaias citirt wird, nach seinem gegenwärtigen Umfang. Wann es die jetzige Form erlangt hat, darüber giebt es keine vorchristliche Tradition, sondern nur allerlei späte Meinungen, die wir ignoriren dürfen. Wir wissen auch nicht, wann die proph. posteriores als Ganzes abgeschlossen sind. Nach Wellhausen (Bleek Einl.[4] S. 554) bestimmt sich der Abschluss der Propheten (priores und poster.) danach, dass Maleachi und Jona noch Aufnahme gefunden haben, Esra und Daniel nicht mehr. Das ist ein elegantes, auch schon von anderen nachgeahmtes Bestimmungsverfahren, aber es ist schwerlich richtig. Schon das ist unrecht, dass die priores (Josua bis II Reg.) und die posteriores in dieser Weise zusammengestellt werden, denn ihre Entstehungsgeschichte ist völlig ungleichartig. Die priores sind ursprünglich nicht die eine Hälfte eines prophetischen Canons, sondern der integrirende Theil des grossen Religionsbuches, das von der Genesis bis II Reg. läuft. Wann sie von diesem Religionsbuch abgespalten und wann sie mit den proph. posteriores zu einem prophetischen Canon verbunden wurden, das wissen wir nicht, aber es scheint, dass ersteres erst nach der Entstehung der Chronica und letzteres in noch viel späterer Zeit geschehen ist. Denn die Chronica scheint noch die Selbständigkeit des sogen. Priestercodex vorauszusetzen; diesen will sie fortsetzen, nicht das ältere deuteronomische Religionsbuch, letzteres vielmehr eher verdrängen. Das ältere Buch hat den Sieg davongetragen, es wurde nicht allein nicht verdrängt, sondern umgekehrt ihm der Priestercodex eingeordnet, dagegen die Chronica mitsammt dem mit ihr verkitteten Buch Esra in den Winkel der ketubim gewiesen. Es

ist nicht beweisbar, aber wahrscheinlich, dass die Zerlegung des mit dem Priestercodex vereinigten Religionsbuches Gen.—Kön. in die zwei jetzigen Theile (Thora und proph. priores) mit der Übersetzung der Thora ins Griechische zusammenhängt, zu der ja der jerusalemische Hohepriester seine officielle Mitwirkung geliehen haben soll. Der abgespaltene Theil Josua bis II Reg. brachte von seiner früheren Zugehörigkeit zu dem Religionsbuch Gen.—Kön. einen festen Rahmen mit, der freilich nicht verhinderte, dass noch bis in die späteste Zeit sein Inhalt den eingreifendsten Änderungen, Zusetzungen, Weglassungen, Umstellungen, ausgesetzt blieb. Diesen festen Rahmen hatte er vor den prophetischen Büchern im engeren Sinne voraus, denen er jetzt näher gerückt wurde, und es ist möglich, dass die relative Geschlossenheit des Complexes Josua bis II Reg. die Anregung gegeben hat, auch für die eigentlich prophetischen Bücher einen festen Rahmen herzustellen. Wann das geschehen ist, darüber wissen wir gar nichts. Es ist eine ganz willkürliche Annahme, dass das Buch Daniel deshalb nicht unter die »Bücher« (Dan. 9 2) aufgenommen werden konnte, weil diese schon ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildeten [1]). Aber selbst wenn dem so gewesen wäre, so hinderte das schwerlich, dass man innerhalb des entstandenen Rahmens noch ebenso frei verfuhr, wie in den priores, dass man also in dem B. Jesaia noch alle möglichen Änderungen vornehmen konnte. Fand man z. B. um das Jahr 100 a. Chr. eine Schrift, die man mit Recht oder Unrecht von Jesaia ableitete, so ist uns kein Grund bekannt, warum man sie nicht dem B. Jesaia hätte einverleiben sollen. Allgemeine Sätze können hier wenig helfen; die natürlichste allgemeine These wäre aber doch wohl die, dass die Herstellung des classischen Textes, des Ktib, und die endgültige Feststellung der classischen Auswahl, des Canons, in einem sachlichen und darum wohl auch in einem zeitlichen Zusammenhang mit einander gestanden haben. Die Übersetzungen der einzelnen Bücher (von der Thora abgesehen, deren Text älter ist) sind älter nicht blos als das Ktib, sondern auch als die definitive Redaction: vor der letzteren giebt es aber keinen »Canon«, keinen eigentlichen Abschluss.

Wir sind demnach in der Frage, wann das B. Jesaia seine jetzige Form erhalten hat, ganz auf die Ergebnisse der inneren Kritik und auf wenige zufällige Notizen in anderen Schriften angewiesen. Von den letzteren nützt uns die Erwähnung des *νομος* und der *προφητειαι* im Prolog zum Siraciden gar nichts, weil zu unbestimmt [2]). Die Angabe II Mak. 2 14, dass noch Judas Mak. sich um die heilige Bibliothek Verdienste erworben habe, mag beweisen, dass man in der vorchristlichen Zeit um das späte Zustandekommen des Canons wusste; der vorhergehende Vers zeigt aber zugleich, dass der Canon im 1. Jahrh. a. Chr. noch anders aussah als jetzt.

---

[1]) Andere Gründe liegen viel näher, so die aramäische, d. h. profane Sprache in Dan. 2—7, vielleicht auch die allzu fühlbare Verwandtschaft dieser Schrift mit den pseudepigraphischen Apokalypsen der Zeit, in der der Canon festgestellt wurde.

[2]) Ob der griechische Jesaia um 132 a. Chr. so aussah, wie jetzt, ob es überhaupt nur eine Übersetzung gab, das ist die Frage. Oft hat die LXX zwei Übersetzungen derselben Stelle, von denen keine mit dem Ktib übereinstimmt (z. B. c. 22 8. 45 9). Vgl. auch das Verhältnis des griechischen Jeremia zum hebräischen.

2. Im 3. Jahrh. a. Chr. citirt der Chroniker (II Chr. 36 22 f. = Esr. 1 1—3) die deuterojesaianische Verheissung, dass Cyrus den Tempel bauen lassen werde (Jes. 44 28), als ein Wort des Jeremia, hält also Jes. 40—66 oder einen Theil davon für jeremianisch. Daraus folgt zwar nicht, dass zu dieser Zeit Jes. 40—66 mit dem B. Jeremia verbunden gewesen sein muss, wohl aber, dass dieser Theil damals noch nicht zum B. Jesaia gehörte.

Aber auch Jes. 1—39 war damals noch nicht in der jetzigen Verfassung. Der Chroniker kennt zwar die cap. 36—39, sieht sie auch für jesaianisch an, citirt sie aber nicht aus einem Jesaiabuch, sondern aus dem »Buch der Könige von Juda und Israel« (II Chr. 32 32). Unfehlbar würde er ein Jesaiabuch als Quelle genannt haben, wenn er gekonnt hätte, denn er empfindet seine Abhängigkeit von den Bb. Samuelis und Kön. offenbar als lästig. Standen zu seiner Zeit c. 36—39 noch nicht im B. Jes., so haben auch c. 1—35 damals noch nicht ihre jetzige Form und Vollständigkeit gehabt, denn aller Wahrscheinlichkeit nach sind c. 36—39 von demselben Manne ins B. Jes. herübergenommen, der auch c. 1—35 zusammengestellt hat. Dieser Hauptredactor hat darum immer noch nicht die letzte Hand an das Buch gelegt, hat doch seine eigene Arbeit an c. 36—39 noch wieder Zusätze erhalten (s. zu c. 38 10—20. 21 f), und so wissen wir immer noch nicht, ob er, der geraume Zeit nach dem Chroniker gelebt haben muss, schon die sämmtlichen ersten 39 cap. besass.

3. In Sirach 48 23—25 heisst es, dass zu Jesaias Zeit die Jes. 38 berichtete wunderbare Heilung des Hiskia geschehen sei und dass Jesaia die Trauernden Zions getröstet und die letzten Dinge vorhergesagt habe. Diese Stelle sieht nicht blos Jes. 40—66 für jesaianisch an, sondern scheint auch ihre Verbindung mit c. 36—39 vorauszuseten. Indessen beweist sie nicht allzu viel, weil es keineswegs sicher ist, dass der Siracide sie verfasst habe. Aber selbst in diesem Fall würden wir nicht wissen, wie zur Zeit des Siraciden, in den ersten Decennien des 2. Jahrh. a. Chr., die jetzigen ersten 35 cap. aussahen, ja nicht einmal, ob die Sirach 48 23 ff. ausgesprochene Meinung die allgemein herrschende war. Nur dass c. 36—66 älter sind als die Chronica und das Buch Sirach, können wir beweisen, nicht aber, dass auch z. B. c. 24—27 oder c. 33—35 schon um 200 a. Chr. existirten. Über alles Einzelne kann blos die innere Kritik entscheiden.

4. Wegen der Stellung des Chronikers zur Sache haben wir c. 40—66 und c. 36—39 vorläufig abzusondern und c. 1—35 für sich allein zu analysiren. Diese cap. zerfallen von selbst in drei Gruppen in Folge der Erscheinung, dass c. 13—23 nicht blos im Eingang eine eigene Überschrift mit dem Namen und Vatersnamen des Propheten besitzen, sondern auch die einzelnen Stücke mit dem Worte מַשָּׂא überschreiben, was sich sonst (mit Ausnahme von c. 30 6) nirgends findet. Diese cap. müssen also für sich gesammelt sein, können auch, obwohl dies weniger gewiss ist, einmal als selbstständiges Buch existirt haben. Ebenso haben c. 1—12 eine besondere, nur für sie bestimmte Überschrift in c. 1 1 und einen Epilog in c. 12, sind daher vielleicht auch einmal ein besonderes Jesaiabuch gewesen, haben aber jedenfalls als Sammlung ihre eigene Entstehungsgeschichte. Nur die dritte Gruppe c. 24—35 hat ohne Überschrift und Schluss

einen weniger abgeschlossenen Character; die drei kleineren Schriften, die sie umfasst, mögen also erst in dem Augenblick zusammengestellt sein, als sie mit der ganzen Sammlung c. 1—35 oder 39 oder 66 vereinigt wurden.

5. Der Reihenfolge dieser drei Theile liegt schwerlich ein tieferer Gedanke zu Grunde, doch ist sie auch nicht zufällig. c. 1—12 enthält das »Gesicht« Jesaias über Juda und Jerusalem, das nach der Meinung des Sammlers und nach dem Eindruck, den z. B. c. 6—9 thatsächlich auf ihn machen musste, sich mehr an zeitgeschichtliche Anlässe anschliesst, als c. 24—35. Die zweite Sammlung c. 13—23 betrifft die fremden Völker. Die dritte Gruppe c. 24—35 ist wesentlich eschatologischen Characters. Das ist nun dieselbe Anordnung, die wir auch in dem griechischen B. Jeremia, besonders deutlich aber im B. Hesekiel antreffen. Der Urheber dieser Dreitheilung ist Hesekiel, ihm hat der Mann, dem wir die jetzige Gestalt von c. 1—35 verdanken, nachgeahmt.

6. Bis jetzt hätten wir folgende Acte in der Entstehungsgeschichte des B. Jesaia zu verzeichnen: 1) die Sammlung von a) c. 1—12, b) c. 13—23; 2) die Verbindung der drei Gruppen c. 1ff. 13ff. und 24ff. und ihre Abschliessung durch die geschichtlichen Nachträge c. 36—39; 3) die Anfügung von c. 40—66. Selbstverständlich können mehrere Acte auf einen und denselben Urheber zurückgehen, aber auch das Umgekehrte ist möglich, dass nämlich jeder einzelne Act eine weitläufige Geschichte für sich hat. Es ist sogar wahrscheinlich, dass die Entstehung des Buches viel complicirter war, als sich bis jetzt zeigte.

### *b. Das Jesaiabuch c. 1—12.*

7. Der Sammler von c. 1—12 hat keine freie Verfügung mehr über die zusammenzustellenden Stücke gehabt, sodass er sie nach eigenem Gutdünken, etwa nach chronologischen oder sachlichen Gesichtspuncten oder nach Stichworten hätte anordnen können, vielmehr fand er schon ältere kleine Sammlungen vor, deren selbständige Disposition er respectiren musste. Wenn dem nicht so wäre, so würde er c. 5 25—30 mit c. 9 7—10 4, ferner c. 5 15f. mit c. 2 verbunden, er würde die Überschrift c. 2 1 gespart und vermuthlich c. 6 an den Anfang gestellt haben. So aber hat er die Überschrift von c. 2 1 gar nicht verfasst, sondern am Kopf von c. 2—4 schon vorgefunden, und die kleinen Büchlein, die er zusammenstellte, hatten eine solche Geschlossenheit und wahrscheinlich auch in einem grösseren Publikum eine solche Autorität, dass er c. 6 nicht von c. 7f. losreissen konnte. Warum er nun nicht etwa c. 6 mit seinem Anhang versetzte, das wird erst erkennbar, wenn man den Inhalt der einzelnen Büchlein näher betrachtet.

8. Am Deutlichsten giebt sich c. **2—4**, von dem vorläufig c. 2 2—4 bei Seite zu lassen ist, als ein älteres selbständiges Jesaiabuch zu erkennen. Es hat eine eigene Überschrift, die schon dadurch, dass dem Prophetennamen der Vatersname beigesetzt ist, das Vorhergehen anderer Stücke ausschliesst, und eine Disposition, deren Absichtlichkeit schon daraus erhellt, dass der Sammler dieses Büchleins, um einen Abschluss zu gewinnen, den Schluss c. 4 2—6 selbst verfasst hat. Dieser Schluss enthält die tröstliche Weissagung über die eschato-

logische Endzeit, wie man sich diese in den letzten Jahrhh. a. Chr. vorstellt; ihm gegenüber steht der Anfang des Büchleins mit der Drohung vom Tage Jahves, die Mitte nimmt die Motivirung der Drohung und die, allerdings mehr indirecte, Vermittlung der Verheissung ein. Schon die schlechte Erhaltung des Textes und seine Vermehrung mit zahlreichen Glossen und grösseren Zusätzen könnte für das relative Alter dieses Büchleins zu sprechen scheinen, entschiedener spricht dafür ein anderer Umstand. Die kleine Dichtung c. 22—4 gehört nämlich diesem Büchlein ursprünglich nicht an, weil sie an verkehrter Stelle steht, am Anfang statt am Schluss, und weil ihr Text sich in einem ganz anderen Zustand befindet, als das ganze kleine Buch, sie muss diesem also erst nachträglich beigeschrieben sein. Das ist aber in einer Zeit geschehen, wo das Büchlein Micha 4. 5, das jene Dichtung in c. 41—4 ebenfalls enthält, noch nicht gesammelt oder wenigstens nicht allgemein verbreitet war, wo die sammelnden Schriftgelehrten noch keine rechte Übersicht über das gesammte Material besassen und noch mehr isolirt und auf eigene Hand arbeiteten. Ist also c. 22—4 verhältnismässig früh beigeschrieben, so muss natürlich c. 2—4 noch älter sein. Daraus folgt freilich nicht einmal, dass das Büchlein vor dem 2. Jahrh. entsanden ist.

9. Dieselbe Disposition wie c. 2—4 befolgt die Sammlung c. 61—96: zuerst die Drohung, zuletzt die Verheissung, in der Mitte die Motivirung der ersteren und die Vermittlung der letzteren. Die Überschrift wird ersetzt durch die mit Datum versehene Einleitung des Propheten selber, und die Verheissung läuft c. 96 in einen passenden, feierlichen Abschluss des Ganzen aus. Ein einheitliches Gepräge wird dieser Sammlung durch das Vorwalten der erzählenden Form gegeben. Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt ihr ein älteres von Jesaia selber redigirtes Buch zu Grunde (s. unten § 26ff.), das jetzt jedoch theils verstümmelt, theils vermehrt ist. Über die Lebzeit des Sammlers, der sich in c. 718ff. als schlechten Stilisten zeigt, ist nichts Genaueres zu sagen, doch kann er nicht alt sein s. zu c. 819f. 23b.

10. Endlich enthält auch die Gruppe c. 97—1116 zuerst die motivirte Drohung, dann die ausführlich vorbereitete Verheissung; c. 97 bildet einen passenden Eingang, und für den Abschluss hat der Sammler in eigenen Zusätzen gesorgt c. 119—16. Wegen der Hoffnung, dass die vereinigten Israeliten die Philister und Moabiter unterjochen werden, darf man den Sammler gewiss nicht vor die makkabäischen Erfolge setzen.

11. Die kürzeren Sammlungen c. 1 und c. 5 sind weniger vollständig, da ihnen die Verheissung fehlt; und obwohl sie, wie das B. Obadja zeigt, trotz ihrer Kürze als selbständige Schriftchen existirt haben könnten, so hat man doch weniger Muth dies anzunehmen, weil sie auch keine Überschrift haben. Der Ordner von c. 5 hat c. 2—4 und c. 97—1116 entweder nicht besessen oder als unantastbare Bücher besessen, weil ihm nicht entgehen konnte, dass v. 15f. nach c. 2 und v. 25ff. nach c. 97ff. gehört. Die Frage, wie sich etwa im 2. Jahrh. noch zerstreute Jesaiareden finden und vereinigen liessen, beantworten wir vorläufig dahin, dass wir noch heute mit geringer Mühe aus c. 36—39 ein Capitel Jesaiareden zusammenstellen könnten.

12. Die Reihenfolge, in der der Redactor von c. 1—12 diese Sammlungen verband, ist wahrscheinlich als chronologische gemeint, wenn auch vielleicht nicht ganz in unserem Sinne. Jesaia, den er sich ähnlich einem Daniel oder Henoch vorgestellt haben dürfte, weissagt *τα εσχατα* Sirach 48 23 ff.; das »Gesicht Jesaias« (c. 11) enthüllt zuerst die nähere, dann die entferntere Zukunft. Daher gehört c. 11 ans Ende und mit ihm das Büchlein, zu dem es gehört, c. 9 1 ff. muss vorhergehen, weil dort erst die Geburt des Messias geweissagt wird, dessen Regiment c. 11 schildert, c. 2—4 muss noch weiter nach vorn, weil dort vom Messias noch nicht, oder, wenn der Redactor ihn unter dem צמח יהוה c. 4 verstanden haben sollte, erst in verhüllter Weise geredet wird, auch der »Tag Jahves« c. 2 12 ff. auftritt, dessen Nennung und Beschreibung in einer Visionenreihe selbstverständlich den Anfang bilden musste. Da ausserdem der Redactor weiss, dass Jesaia von Usia bis Hiskia gewirkt hat, so war die Begegnung zwischen Jesaia und Ahas (c. 7) in die Mitte, dagegen c. 10 5 ff., wo der Kampf zwischen Hiskia und Sanherib deutlich genug den Hintergrund der Rede bildet, ans Ende zu setzen. Cap. 5 mag ihm a potiori als passender Anhang zu c. 2. 3 erschienen sein; c. 1 2 ff. eignete sich wegen seines Anfangs vortrefflich zum Kopf des ganzen Buches. Wegen der Umsicht, mit der der Redactor verfährt, und wegen der Zurückhaltung, mit der er z. B. die Überschrift c. 2 1 stehen lässt und die eigene Überschrift c. 1 1 nicht etwa, wie Hes. 1 2 f. vgl. Hos. 1 1 geschehen, mit jesaianischen Worten verkettet, muss man ihn möglichst spät ansetzen; dasselbe ergiebt sich daraus, dass sein Epilog c. 12 ein Mosaik aus jungen Dichtungen ist und zugleich an solche in c. 24—27 eingesetzte Dichtungen erinnert, die mindestens bis hart an die Grenze des 1. Jahrh.s herabgehen.

### *c. Das Jesaiabuch c. 13—23.*

13. Von anderer Hand ist das Buch c. 13—23 zusammengestellt. Die Selbständigkeit dieses Buches geht hervor aus den Überschriften mit dem Worte משא, ferner aus dem Umstand, dass dem Namen Jesaia im Anfange der Vatersname beigefügt ist, endlich daraus, dass die beiden namenlosen, also erst nachträglich eingesetzten Stücke, c. 14 24—27 und c. 17 12—18 7, an ihre jetzige Stelle, überhaupt in c. 13—23 gar nicht hätten gerathen können, wenn der Einsetzer ein anderes Buch als c. 13 ff. zur Verfügung gehabt hätte. So wenig wie c. 1—12 ist auch c. 13 ff. freihändig geordnet, vielmehr liegen auch hier ältere Sammlungen zu Grunde. Das Buch enthält nämlich elf oder, da wahrscheinlich c. 30 6. 7 ursprünglich neben c. 21 f. gestanden hat, zwölf überschriebene Orakel, von denen die mittleren zehn zwei ältere Sammlungen vorstellen.

14. Die voranstehende Fünfzahl c. 14 28—20 6 (excl. 17 12—18 7) betrifft nach den Überschriften die Völker Philistäa, Moab, Syrien, Ägypten und Kusch. Die Orakel haben sachliche Überschriften oder Einleitungen, das erste und letzte sind genau datirt und so gewissermassen die Klammern für das Ganze. Doch scheint ihre Reihenfolge nach dem geographischen Gesichtspunct der Nachbarschaft angeordnet zu sein, der nächste Nachbar kommt zuerst daran, der

entfernteste zuletzt [1]). Der Sammler hat die Sammlung der jeremianischen Heidenorakel wohl nicht gekannt, weil er sonst vielleicht das Orakel über Moab nicht aufgenommen hätte, das er wahrscheinlich selber in die jetzige Form gebracht hat [2]). Wegen dieses Orakels, sowie wegen der zweiten Hälfte vom c. 19 kann der Sammler erst am Ende des 2. oder im Anfang des 1. Jahrh. a. Chr. gelebt haben.

15. Eine zweite, sehr verschiedene Fünfzahl erhalten wir in c. 21. 22. 30 6. 7. Die Überschriften dieser kurzen Orakel characterisiren sich durch die eigenthümliche Verwendung von räthselhaft klingenden Stichworten. Da der wahrscheinlich sehr junge Zusatz c. 21 16 f., weil offenbar von derselben Hand verfasst, wie c. 16 13 f., dem Sammler dieses Büchleins schwerlich angehört, im Übrigen aber die fünf Orakel mit Ausnahme des Schlusses von c. 22 sämmtlich jesaianisch oder exilisch sind, so könnte diese Sammlung verhältnismässig alt sein. Dann mag ihr Sammler mit dem Gebrauch des Wortes משא vorangegangen sein. Jeremia untersagt c. 23 33—40 den Gebrauch dieses Wortes: je später wir den Sammler ansetzen, desto schwieriger ist es,. Nichtkenntnis dieses Verbots bei einem Schriftgelehrten anzunehmen.

16. Der Redactor, der die kleinen Sammlungen c. 14 28—c. 20 und c. 21 f. mit einander verband, setzte ausserdem noch zwei längere überschriebene Stücke hinzu. An den Anfang stellte er das Orakel über Babel c. 13 1—14 23, das neben c. 21 1—10, an den Schluss das Orakel über Tyrus c. 23, das neben c. 17 1—11 zu stellen gewesen wäre, wenn sie den älteren Sammlungen angehört hätten. Beide Orakel sind selbst wieder zusammengesetzt und zwar von sehr jungen Händen.

17. Endlich sind, aber nicht von der Hand des Redactors, die unbenannten Stücke c. 14 24—27 und c. 17 12—18 7 diesem Jesaiabuch einverleibt, in das sie wegen ihres Inhalt nicht hineinpassen. Warum sie an ihren jetzigen Ort gestellt sind, ist schwer zu sagen, vielleicht nur deshalb, weil sich hier zufällig ein freier Platz fand. Auch die Vermehrungen des 22. c. mögen erst einer letzten Hand zu verdanken sein.

18. Schon wegen der späten Entstehung der Sammlung c. 14 28—20 6 muss der Redactor von c. 13—23 sehr spät gelebt haben. Hat er oder der Sammler von c. 14 28 ff. die Zusätze c. 16 13 f. c. 21 16 f. verfasst, so werden wir damit am Wahrscheinlichsten bis in die Zeit des Alexander Jannäus hinabgeführt. Aber auch wenn man diese Zusätze nicht in Anrechnung bringt, so werden wir doch durch c. 19 16 ff. in die zweite Hälfte des 2. Jahrh. a. Chr. gewiesen.

---

[1]) Ähnlich sind in Richt. 3—12 die Erzählungen ursprünglich nach der geographischen Reihenfolge der Stämme angeordnet.

[2]) Zu c. 15 f., speciell zu c. 16 1—6 (S. 105) habe ich verabsäumt zu berücksichtigen, dass das alte Sela-Petra im 2. Jahrh. längst nicht mehr im Besitz der Edomiter war. Da man kaum annehmen darf, dass die Edomiter ihren neuen Vorort ebenfalls Sela genannt haben, so versetzt sich der Vf. von c. 16 1—6 in die alte Zeit, weil er c. 15 f. für jesaianisch hält. Um so mehr ist c. 16 1—6 aus dem ursprünglichen Gedicht über Moab auszuscheiden, dessen übrige Strophen ausser der ersten jetzt sämmtlich mit Darum beginnen.

Ohnehin wird die Redaction von c. 13—23 eher später denn früher als die von c. 1—12 sein. Freilich braucht, wenn die eine Arbeit die andere anregte, der Zeitabstand nur nach Monaten zu zählen. Dass diejenige Arbeit, die den gegenwärtigen Zustand unseres Canons hervorgebracht hat, erst in der ersten Hälfte des letzten Jahrh. a. Chr. geschehen ist, wird auch durch diese Ergebnisse bestätigt. Nicht weniger durch die Betrachtung der dritten Gruppe.

### *d. Die Gruppe c. 24—35.*

19. Diese dritte Gruppe bietet keine Anzeichen, dass sie als Ganzes einmal ein selbständiges Buch war, wohl aber scheinen mindestens c. 24—27 und c. 28—33 einmal als selbständige Schriften existirt zu haben. In ihre jetzige Verbindung und an den gegenwärtigen Ort gebracht sind sie vielleicht erst durch den Schriftgelehrten, der unter Hinzufügung von c. 36—39 das ganze Buch c. 1—39 abschloss, dessen eschatologischen Theil sie bilden.

20. Das Büchlein c. 24—27 ist eine durchaus selbständige Schrift, die weder sich selbst für jesaianisch ausgiebt, noch von denen, die sie durch Zusätze vermehrt haben, dafür angesehen worden ist. Eingesetzt sind, abgesehen von kleineren Zusätzen, die vier Psalmen c. 251—5; c. 259—11; c. 261—19 mit c. 2512; c. 272—5, die ebenso eingeführt werden, wie die beiden Dichtungen in c. 12, zum Theil sich auch sonst mit ihnen berühren, so dass ein Zusammenhang zwischen ihnen und c. 12 wenigstens möglich ist. Hat wirklich der Redactor von c. 1—12 dies Büchlein gekannt, so mag er es seiner Sammlung nicht einverleibt haben, weil er um seinen nichtjesaianischen Ursprung wusste. Denn das Büchlein ist wahrscheinlich um 128 a. Chr. entstanden, als Antiochus Sidetes Jerusalem verwüstet hatte und selber von den Parthern getödtet war, ist auch in seiner ganzen Haltung und Theologie der neutestamentlichen Apokalypse näher verwandt, als den meisten alttestamentlichen Prophetien. Die eingesetzten Psalmen aber sind noch jünger und, soweit man ihre Abfassungszeit erkennen kann, erst nahe am Ende des 2. Jahrh. entstanden.

21. Das Buch c. 28—33 wird zusammengehalten durch sechs הוי (c. 281. 291. 2915. 301. 311. 331), mit denen das הן c. 321 auf gleicher Linie stehen mag. Die Grundlage zu diesem Buch scheint Jesaia selber geliefert zu haben (s. § 26ff.), doch hat der Redactor ausser dem jungen 33. c. mit grosser Freiheit von seinem Eigenen hinzugesetzt und dadurch gezeigt, dass er mit seiner Arbeit weniger den Zweck, die Entstehung eines »Canons« zu befördern, als jenes practisches Ziel verfolgte, um des willen so viele Apokalypsen in und seit dem 2. Jahrh. a. Chr. geschrieben wurden. Besonders der erste dieser Einsätze (c. 285f.) zeigt eine nähere Verwandtschaft mit der Redactorenarbeit c. 42—6, die freilich auf Nachahmung beruhen kann. Wegen dieser Einsätze und wegen der Dichtung c. 33 kann dies Büchlein nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. entstanden sein.

22. Die Dichtung c. 34. 35 steht zwar mit ihrer Umgebung in gar keinem Zusammenhang, ist also insofern selbständig, hat aber trotzdem ein völlig secundäres Gepräge. Sie setzt die Eschatologie der spätesten Zeit als bekannt voraus und verräth sich besonders in c. 3416 als ein Product der Schriftgelehr-

samkeit, das im Zusammenhang mit dem heil. prophetischen Schriftthum gelesen sein will. Demnach stellt sich auch die Gruppe c. 24—35 als sehr jung heraus.

### *e. Cap. 36—66.*

23. Die geschichtlichen Zusätze c. **36—39**, verschiedenen Quellen entnommen, sind wahrscheinlich vom Redactor der Königsbücher zusammengestellt, also nicht zu dem Zweck, um dem B. Jesaia einverleibt zu werden. Letzteres ist erst nach der Zeit des Chronisten geschehen (s. § 2) und hat zu einem vorläufigen, aber nicht zu einem endgültigen Abschluss von c. 1—39 geführt. Denn wenn sogar in c. 36—39 nachträglich noch c. 3810—20 und v. 21f. eingesetzt worden sind, so kann erst recht c. 1—35 noch umfangreiche Vermehrungen erfahren haben. Es wäre z. B. möglich, dass das durch c. 36—39 abzuschliesende Jesaiabuch nichts weiter ausser diesen Capiteln enthalten hätte, als diejenigen Stücke, die mehr historischen Character oder doch kurze Einleitungen haben, also etwa c. 61—96. c. 20, ausserdem etwa c. 316—41. 1428—32. 2913f. Denn es ist wahrscheinlich, dass die Herstellung von mehr biographisch gehaltenen Prophetenbüchern in der Vorgeschichte des Canons eine ältere Phase bildet, als die Sammlung des reinen Wortes. Jedenfalls aber hat derjenige, der den cc. 36ff. ihre jetzige Stelle angewiesen hat, nicht beabsichtigt, c. 40—66 mit aufzunehmen.

24. Diese c. **40—66** könnten schon zur Zeit des Chronisten ein abgeschlossenes Ganzes gebildet haben, das dem Anscheine nach in drei kleinere Volumina eingetheilt war, nämlich in c. 40—48, c. 49—57, c. 58—66; denn c. 4822, aus c. 5721 entlehnt, scheint vom Redactor dieser Schrift beigesetzt zu sein, um dem ersten Drittel einen ähnlichen Abschluss zu geben, wie dem zweiten und dritten, und dadurch die Zusammengehörigkeit der drei Theile zu markiren. Der Redactor von c. 40—66, der sich hin und wieder (besonders in c. 44. 46. 48. 5010f.) eigene Zusätze gestattet zu haben scheint, zeigt einige Verwandtschaft mit dem Vf. von c. 56—66, ist aber wahrscheinlich nicht mit ihm identisch, sondern gehört eher den letzten Jahrhunderten an, da sich seine Darstellungen der Bilderverehrung sehr nahe mit Darstellungen und Ansichten der jüngsten Schriftsteller berühren. Von ihm abgesehen, haben wir

25. in c. 40—66 drei Schriftsteller zu unterscheiden. Der älteste ist der sog. Deuterojesaia, Vf. von c. **40—55** excl. die späteren Einsätze; er schreibt um rund 540 a. Chr., wahrscheinlich in einem am Libanon, etwa in Phönizien gelegenen Ort. Jünger und jedenfalls nachexilisch sind die Ebed-Jahve-Lieder c. 421—4; c. 491—6; c. 504—9; c. 5213—5312, die sich zwar an Deuterojesaia ebenso anlehnen wie an Jeremia und das Buch Hiob, aber ihrerseits dem Dtjes. nicht bekannt sind, da er sonst auf sie hätte Rücksicht nehmen müssen. Wahrscheinlich sind sie aber älter als die dritte Schrift c. **56—66**, die sich nach Form und Inhalt als Erzeugnis eines einzigen Schriftstellers ausweist, den wir der Kürze halber Tritojesaia nennen. Die beiden Hälften dieser Schrift, c. 56—60 und c. 61—66 scheinen durch den Redactor von c. 40—66 um-

gestellt zu sein. Geschrieben ist sie kurz vor der Wirksamkeit des Nehemia und zwar in Jerusalem. Dass übrigens in c. 40—66 noch bis in die späteste Zeit allerlei kleine Zusätze gekommen sind, beweist besonders schlagend c. 5111 = c. 3510.

Ist Sirach 4823 ff. wirklich von dem Siraciden, also um c. 200 a. Chr. verfasst, so ist damals wahrscheinlich c. 40—66 mit dem §. 23 besprochenen älteren und noch wenig umfangreichen Jesaiabuch bereits verbunden gewesen, die Vereinigung also in den letzten Decennien des 3. Jahrh. erfolgt. Ein canonisches Jesaiabuch war aber damit noch lange nicht geschaffen; neben ihm gingen her oder wurden erst später veranstaltet allerlei kleinere Sammlungen, ja manches, z. B. c. 1916 ff. c. 33—35. c. 24—27 und zahlreiche Ergänzungen der Sammler, war damals noch nicht einmal geschrieben.

## II. Chronologische Übersicht über die Schriftsteller und Schriftstücke des Jesaiabuches.

### *a. Jesaia ben Amoz.*

26. Nach dieser vorläufigen Zerlegung des Jesaiabuches, die von dem gegenwärtigen Bestand ausging, müssen wir den Versuch machen, das Entstehen und allmälige Anwachsen des in ihm enthaltenen Schriftthums darzustellen. Auf Kritik im Einzelnen, die mit der Exegese verbunden bleiben muss, können wir uns dabei nicht einlassen, ebenso wenig auf ein Capitel über das Prophetenthum und seine Geschichte, das in die ATl. Theologie gehört; wir haben nur die literaturgeschichtliche Aufgabe, nachzuweisen, wie und aus welchen Bestandtheilen das B. Jesaia entstanden ist.

Jesaia (vollständig ישעיהו, abgekürzt ישעיה, »Heil Jahves«) ist Sohn eines uns völlig unbekannten Amoz (אמוץ), den nur spätere Unwissenheit mit dem Propheten Amos (עמוס) verwecheln konnte, Jerusalemit, von vornehmem Stande (s. zu c. 73. 82) und aristokratischer Erziehung (s. zu c. 35 ff.), Mann Eines Weibes (c. 83) und Vater mehrerer Söhne, denen er prophetische Namen, Wahrzeichen der Zukunft, gab (73. 83. 18). Im Todesjahr des Usia, um 740, am Königstempel zum Prophetenamt berufen (c. 6), zu dem ihn schon frühere Erfahrungen mochten vorbereitet haben (s. S. 21 u.), wirkte er unter Jotham, Ahas und Hiskia und erlebte den Einfall der Syrer und Ephraimiten in Juda (um 735) und Ahas Unterwerfung unter Assur, den Untergang Samariens (722), die Züchtigung der Philister durch den Feldherrn Sargons (711 s. c. 20), endlich die Invasion Sanheribs (701) mit deren politischer Vorgeschichte. Er ist ein religiöser Politiker, mächtig schon von Anfang an und mit den Königen, in denen er die Nachkommen Davids ehrt, und ihren Grossen (c. 2215 ff.) auf gleichem Fuss verkehrend, aber sein Verlangen, dass man aller weltlichen Politik entsagen und sich den Beschlüssen Jahves über die Zukunft vertrauensvoll unterwerfen solle, stösst beim Königshause auf furchtsames Ablehnen und Aus-

weichen (713. 301ff.), bei den Volksführern auf Spott (c. 287ff.), niemals freilich, wie bei Jeremia, auf Versuche, den lästigen Mahner gewaltsam unschädlich zu machen; zuletzt hat nach c. 37 dennoch sein Gottesmuth den in seiner Politik gänzlich gescheiterten König Hiskia retten müssen. Auch die Menge ist nicht geneigt, seinen Reden stand zu halten (s. zu c. 51ff. 221ff.), denn er kündigt von Anfang an den gänzlichen Untergang nicht blos Nordisraels, sondern auch Judas an und verspricht nur einem kleinen Rest die Rettung und die Theilnahme an der herrlich von ihm geschilderten messianischen Zeit. Er fühlt sich wie am Vorabend des jüngsten Tages, dem er mit tiefer Trauer über das Geschick seines Volkes entgegengeht, aber auch mit »Glauben« und vorahnender Freude über die darauf folgende Wiederaufrichtung, mit ihm eine Zahl »Jünger«, die seine Weissagung und seine Predigt des Glaubens in sich bewahren (816—18). Diese haben ihn für den Propheten gehalten, der er sein will, denn er führt seine Weissagungen und seine Hauptgedanken ausdrücklich und unzweideutig auf ganz bestimmte objective Offenbarungen zurück (c. 6. 811. 2214) und ist keineswegs ein Mann der Idee und der scharfsinnigen Combination. Über seine menschliche, prophetische und schriftstellerische Grösse zu sprechen, ist am allerwenigsten hier der Ort, wo seine Schriften für ihn selber das Wort führen.

27. Die Reden und Gedichte Jesaias lassen sich zwar grösstentheils, aber nicht alle genau datiren, theils weil wir doch die Zeitumstände des Propheten nicht bis ins Einzelnste kennen, theils weil uns manche seiner Erzeugnisse nur als Bruchstück oder mit allerlei Alterationen erhalten sind. Die nachfolgende Übersicht muss sich also allen Irrthum vorbehalten.

In die Jugendzeit des Propheten, vor den Einfall der Syrer und Ephraimiten, setzen wir die nur fragmentarisch erhaltenen, poetischen, stürmischen Reden c. 211—17 (515.16) und c. 26—10.18(19—21), die Gedichte c. 121—26 und 329—14; die Rede c. 31—9.12 und ihr Seitenstück c. 316.17.24. 41, ferner c. 51—7; 313—15, die Bruchstücke c. 718b.19.20; c. 821.22, sowie c. 129—31 und manches in den Weherufen c. 58—24, endlich c. 97—104 mit c. 525—29, sowie c. 171—11, vielleicht auch c. 281—4.

In der Zeit der syrisch-ephraimitischen Invasion ist wohl der Inhalt von c. 81—18 nicht blos geschehen, resp. gesprochen, sondern zum Theil (c. 85—8. v. 11—15) auch niedergeschrieben worden.

In das Jahr 711 fällt wenigstens die Handlung, wenn auch vielleicht nicht die Aufzeichnung von c. 201.3—6. Ferner müssen der Zeit Sargons angehören die Tempelreden c. 287—13.14—22. 291—4a.5b—7 mit dem Maschal c. 2823—29, vielleicht auch c. 2215—18, endlich c. 118—20 und manches in den Weherufen c. 58—24.

Dagegen scheinen wir mit c. 299f.13f.15. 301—5.6.7a.8—17 in die ersten Jahre Sanheribs vor seinem Einfall zu kommen, ebendahin gehört wohl auch c. 311—3, ferner c. 221—7. Auch ist vielleicht in dieser Zeit die Aufzeichnung, resp. die Redaction von c. 6. c. 72—8a.9—14.16. c. 81—18 erfolgt.

Während Sanheribs Anwesenheit in Palästina ist dem Anscheine nach geschrieben c. 228.9a.11b—14, ferner c. 1712—186 und c. 1424—27, so-

dann c. 10 5—9.13—14. c. 12—17, endlich c. 30 27—33. 31 4a.5.8a.9b, sowie c. 9 1—6.

Übrig bleiben noch die unter sich nahe verwandten messianischen Dichtungen c. 2 2—4. c. 11 1—8. c. 32 1—5.15—18.20, die, wenn sie von Jesaia herrühren, wahrscheinlich in das Greisenalter des Propheten, vielleicht in die Zeit nach Sanheribs Einfall, zu setzen sind.

28. Soviel Jesaia geschrieben hat, so ist er doch kein Schriftsteller von Beruf; er schreibt theils aus dem allgemeinen Grunde, dem mündlich gesprochenen Wort eine grössere Ausbreitung und nachhaltigere Wirkung zu geben, theils zu dem besonderen Zweck, um gegenüber dem Unglauben der Mehrheit seines Volkes Beweisstücke für die richtige Vorhersagung der Ereignisse zu schaffen, wofür er auch andere Mittel anwendet (c. 7 10ff. 8 1—4); er schreibt also für die Politik des Tages und für ein Publikum, das bald bis auf einen kleinen Rest zu Grunde gehen wird. Daher hat er für die Erhaltung seiner Flugschriften wenig Sorge getragen, und es ist wahrscheinlich, dass wie paulinische Briefe, so auch jesaianische Reden verloren gegangen sind; hingegen haben wir nicht den geringsten Grund zu der Annahme, dass er seine Reden, Gedichte und Berichte selber gesammelt und als Ganzes herausgegeben habe. Das schliesst jedoch nicht aus, dass er ausnahmsweise einmal einiges Zusammengehörige in Buchform zusammenfasste. Das c. 30 8 erwähnte »Buch« scheint in der That eine solche Ausnahme zu sein; das auf göttlichen Befehl geschriebene Buch muss Jesaias Warnungen vor dem Bündnis mit Ägypten, überhaupt vor weltlicher Politik, enthalten haben, kann also mit dem, was wir in c. 30 und seiner Umgebung zu lesen bekommen, identisch sein, und das um so mehr, als besonders die vorhergehenden Stücke von c. 28 an einen geradezu auffallend grossen sachlichen Zusammenhang darstellen und allem Anschein nach einer strengen zeitlichen Reihenfolge unterliegen, die man am Natürlichsten dem Vf. selber zuschreibt. In der Erklärung ist angenommen, dass dies Buch etwa c. 28 1—30 17 umfasst hat, selbstverständlich ohne die jüngeren Einschaltungen und mit dem Vorbehalt, dass vielleicht noch etwas aus c. 30 und 31 dazugehörte oder umgekehrt einiges später eingesetzt worden ist. Nicht ganz so sicher ist es, ob c. 8 16 von einem eigentlichen Buch die Rede ist; darf man dies, unbeschadet der Bildlichkeit der Ausdrucksweise, annehmen, so dürfte dies Buch c. 6. c. 7 2—8a.9—14.16. c. 8 1—18 umfasst haben und vielleicht noch einiges, was jetzt verloren gegangen ist (s. zu c. 7 3). Beide Bücher enthalten das politisch-religiöse Vermächtnis des Propheten »für einen folgenden Tag, ein Zeugnis für alle Zeit« (30 8), die »Bezeugung« dessen, was Jahve über seinen Zukunftsplan geoffenbart, und die »Weisung« zum Gottvertrauen und Glauben, die er als den Inbegriff der Religion hingestellt hat (8 16).

29. Die Stelle c. 8 16 darf vielleicht als der erste Keim derjenigen Entwicklung angesehen werden, deren Abschluss der fertige Canon des A. T. darstellt. Die »Jünger«, denen Jesaia geistig und vielleicht auch materiell in Gestalt eines Buches seine »Bezeugung und Weisung« anvertraut hat, sind die erste Generation jener Gottesgelehrten, die später das Deuteronomium unter dem Eindruck der jesaianischen »Bezeugung« vom kommenden Gericht und mit den

Mitteln seiner und überhaupt der altprophetischen Thora geschaffen und die zugleich für die Aufbewahrung der uns erhaltenen prophetischen (und geschichtlichen) Schriften gesorgt haben. Kritische Sorgfalt und Treue gegenüber dem Buchstaben der alten Schriften kann man bei diesen Sopherim, denen es nur auf die Sache ankam und deren Interessen nicht immer dieselben blieben, nicht erwarten. Aber wenn man wahrnimmt, dass c. 26—41 nur Schriftstücke Jesaias aus seiner frühesten Zeit enthält, so darf man, da der kritische Scharfsinn der jüngsten Diaskeuasten daran gewiss unschuldig ist, in dieser Erscheinung ein Erbe aus der alten Zeit erblicken, wie wir ja schon c. 6—818 und c. 28—30 als solche gerettete Einheiten sogar von Jesaias Hand selber beurtheilt haben. Solcher Einheiten mag es mehrere gegeben und z. B. c. 22—4. 111—8. 321—5. 15ff. eine solche gebildet haben, nur dass sie jetzt zersplittert sind. Diese Zersplitterung erklärt sich nicht etwa daraus, dass Jesaias Schriften zeitweilig arg vernachlässigt wurden, sondern umgekehrt aus ihrer fleissigen Benutzung und daneben aus dem Umstande, dass die Kleinheit und Selbständigkeit der einzelnen Reden, Gedichte, Sprüche ihre separate Aneignung von Seiten eifriger Leser und ihre Verflechtung in andere Zusammenhänge erleichterte. Soweit das für die ältere Zeit uns Erreichbare.

### *b. Nachjesaianische Schriftsteller bis auf Esra.*

30. Von Jesaia bis aufs Exil ist dank dem Umstande, dass die in dieser Zeit lebenden Propheten unter eigenem Namen schreiben, ausser einzelnen Glossen (c. 78b) nichts Fremdes zum Jesaiabuch hinzugekommen. Auch die jetzt zunächst zu nennenden Schriftsteller haben weder selber daran gedacht, für Jesaia gelten zu wollen, noch sind sie die ersten Jahrhunderte von anderen mit ihm identificirt. Warum ihre Schriften wenigstens jetzt des Autornamens entbehren, dafür haben wir keine genügende Erklärung. Vielleicht liegt auch dieser Erscheinung gar keine besondere Absicht zu Grunde, denn ursprünglich sind wohl die meisten Prophetenschriften unbenannt erschienen, und eben darum konnten, wie es Jer. 2330 heisst, viele Propheten ihre Orakel anderen »abstehlen«.

Den Reigen unserer Anonymi eröffnet der sog. Deuterojesaia mit der um c. 540 geschriebenen Schrift c. **40—55**, von der allerdings nach Abzug der Ebed-Jahve-Lieder und späterer Einsätze nur etwa drei Viertel für ihn übrig bleiben. Die auch so noch ziemlich grosse Schrift bildet eine Kette von prophetisch-lyrischen Dichtungen, von denen die grössere Hälfte in Vier- oder meist Achtzeilern (die Zeile zu je drei Hebungen), die kleinere in drei- bis siebenzeiligen Langversstrophen abgefasst ist, während andere Versmasse selten sind. Als seine Aufgabe bezeichnet der Vf., der bald den Propheten, bald den Poeten mehr hervorkehrt, die Ankündigung, dass Jahve in nächster Zeit auf einem wunderbaren Wege quer durch die Wüste sein Volk von Babel nach Jerusalem zurückführen werde, sowie die Predigt von dem »Worte Jahves«, das seit der Schöpfung bis auf Cyrus in schon erfüllten oder noch zu erfüllenden Weissagungen ergehend, inmitten aller Umwälzungen dieser vergänglichen Welt seine sieghafte, befruchtende, aufbauende Kraft und die alleinige Gottheit Jahves be-

währt. Damit verbindet sich die Tröstung Israels, des Lieblings Jahves, dem seine Vergehen vergeben sind und die glänzendste Zukunft bevorsteht, die Beschwichtigung des Befremdens über das von Jahve erwählte Werkzeug seiner Pläne, Cyrus, die Bekämpfung des Heidenthums und die Aufforderung an die der bevorstehenden Katastrophe entrinnenden Heiden, sich in die allein wahre Religion retten zu lassen. Die Schrift fasst in grossartigster Weise den idealen Gehalt der bisherigen prophetischen Religionsentwicklung zusammen; ihr Werth besteht nicht sowohl in eigenen neuen Gedanken, als in der eigenthümlichen idealistischen Spiegelung, Verallgemeinerung, Verklärung der concreten Gedanken der Älteren in einem Geiste, in dem sich naivste Subjectivität, pathetische Weltbetrachtung, grosse Gefühlswärme und bewegliche Phantasie mit einem höchst sanguinischen, lebhaften und geräuschvollen Temperament verbinden. Den Deuterojesaia, der unbewusst sich selber durch sein Bild von Cyrus am Besten gezeichnet hat, für Eine Person mit dem grossen Realisten des 8. Jahrh. zu halten, bedurfte es der ganzen Kritik- und Verständnislosigkeit der letzten Jahrhunderte a. Chr. Gelebt hat er gewiss nicht in Babylonien, wahrscheinlich auch nicht in Palästina, vielleicht im nördlichen Phönizien (s. zu c. 4912).

31. Ungefähr gleichzeitig mit Deuterojesaia schreiben die weder ihn noch sich einander kennenden Verfasser von c. **13**2—22. **14**4b—21. 22f. und von c. **21**1—15, jener mehr ein von wildem Hass gegen Babel beseelter Dichter von bedeutender Kraft als ein Prophet, dieser ein echter Visionär von merkwürdig objectiver Haltung. Während man von dem ersteren nur sagen kann, dass er wahrscheinlich nicht im eigentlichen Babylonien gelebt hat (s. zu c. 1419), dürfte der Vf. von c. 211—15 ein Bewohner des südlichen Juda gewesen sein, angesehen auch bei den benachbarten Edomitern.

32. In die nachexilische Zeit kommen wir mit dem Dichter der Ebed-Jahve-Lieder c. 421—4; 491—6; 504—9; 5213—5312. Er lehnt sich an Jeremia, Deuterojesaia und das B. Hiob an und scheint seinerseits von Tritojesaia und dem Vf. des B. Maleachi gelesen zu sein, schreibt also wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. und zwar inmitten der jüdischen Gemeinde; in c. 53 schwingt er sich zur Prophetie auf. Sein Held, ein Thoralehrer und Seelsorger, ein umkommender Gerechter, wie Tritojes. 571 sagt, scheint eine historische Persönlichkeit gewesen zu sein; wie er so ist der Dichter von sanftem, tiefem Geist, bedächtiger und nüchterner als Deuterojesaia, voll ernster Gedanken über die Verschuldung des Volkes, aber auch gewisser Hoffnung für die Zukunft der zur Weltreligion bestimmten Jahvereligion; er selber und sein Held sind Lichtgestalten in dem ersten dunklen Jahrhundert der nachexilischen Gemeinde.

33. Dass c. **56—66** wenigstens zum grössten Theil in die nachexilische Zeit fallen, ist bereits von Cheyne, Kuenen u. a. erkannt worden; nur etwa c. 60—62 sollen dem Deuterojesaia angehören. Aber c. 60—62 unterscheiden sich von ihrer Umgebung weder in sprachlicher, stilistischer und theologischer Beziehung, noch nach ihrem zeitlichen Hintergrunde; und dass in c. 60 und 62 deuterojesaianische Sätze wörtlich citirt werden, spricht eher gegen als für Deuterojesaia, um so mehr, als diese Sätze in c. 62 wegen der veränderten

Zeitlage dieselbe Umbiegung erfahren, die auch sonst in c. 56—66 häufig vorkommt. Tritojesaia schreibt durchweg in denselben Versmassen (gewöhnlichen Achtzeilern und Langversstrophen) wie Deuterojesaia, und da er ausserdem diesen am meisten nachahmt und scheinbar auch in einigen Verheissungen, die sich auf den Ausbau (nicht Bau) und künftigen Glanz Jerusalems beziehen, mit ihm übereinstimmt, so ist es nicht auffällig, dass seine Schrift der dtjesaianischen angehängt wurde. Aber er lebt in der Zeit Esras und hat denselben Geist, wie der von ihm vielfach benutzte Hesekiel, obwohl nicht dessen Gemüthskälte und Neigung zur Construction. Seine Situation ist diejenige, aus der Nehemia die Tempelgemeinde erlöst hat. Während Dtjes. nichts verliert, im Gegentheil gewinnt, wenn man c. 56—66 von seiner Schrift abtrennt, erhalten wir an diesen cc. eine wichtige Quelle für das Verständnis jener Bewegungen, aus denen Esras Theokratie und die samaritanische Gemeinde hervorging. Dass c. 61—66 und c. 56—60 wahrscheinlich umgestellt sind, ist schon § 25 erwähnt worden (vgl. zu c. 59 16ff. c. 61 1ff.)

### *c. Die Beiträge aus der Zeit zwischen Esra und den Makkabäern.*

34. Die auf Esra folgende Zeit scheint zunächst zu sehr von der Neuordnung der Dinge, der Einführung und weiteren Ausführung des Gesetzes in Anspruch genommen zu sein, um sich viel mit der Zukunft zu beschäftigen; als geistliche Gemeinde innerlich befestigt, beschenkt mit der »ewigen Satzung«, begnügte man sich vorläufig mit dem Errungenen und strebte, wie es schon die Deuteronomisten gethan hatten und wie es jedes gesetzliche System zu thun liebt, in mehr conservativer Gesinnung nach geschichtlicher Fundamentirung des Gewordenen. Ein grosser Theil des in den geschichtlichen Büchern vorliegenden archäologischen (ethno-, genealogischen, geographischen, chronologischen) Stoffes ist wohl in dieser Zeit erst entstanden, daneben manchfache Bearbeitung der Richter- und und Königsgeschichte in romanhaft-erbaulicher Weise, endlich manches Prophetenleben mit oder ohne pseudepigraphischen Character, wovon ausser den noch vorhandenen Resten die Citirungen des Chronisten zeugen.

Ob nun auch die Jesaiageschichten in c. 36—39 (II. Reg. 18 13. 17—c. 20 19) aus der Zeit nach Esra stammen oder wenigstens zum Theil älter sind, das wissen wir nicht. Die Schriften, aus denen c. 36—39 entlehnt ist, haben wahrscheinlich beträchtlichen Umfang gehabt und manche gute Überlieferung enthalten, so dass ihr Verlust lebhaft zu bedauern ist (vgl. S. 234). Was wir jetzt besitzen, ist vom Redactor der Königsbücher zusammengestellt, der sich dabei Zusätze (s. zu c. 36 1. 38 6) und Änderungen, sowie Umstellung von c. 36f. mit 38f. (s. S. 252) in unbefangenster Weise gestattet hat. Die zu seiner Composition benutzten Stücke sind: 1. c. 36 1b—37 9a. 37. 38 (mit kleineren Einsätzen); 2. c. 37 22—32; 3. c. 37 9b—21. 33. 35. 36. c. 38 1—5. 7—8. c. 39. Erst in sehr später Zeit ist c. 38 9ff. hinzugekommen, als nämlich diese cc. schon dem B. Jesaia einverleibt waren. Ursprünglich sind aber diese ganz ohne Rücksicht auf ein (damals noch gar nicht vorhandenes) Jesaiabuch geschrieben

worden. Ob die Schriften, denen sie entnommen sind, mit den II Chr. 26 22. 32 32 genannten zusammenhangen, ob ihnen etwa einmal Jes. 7 1—17 und c. 20 angehört hat, das steht dahin.

35. Auch die im 4. Jahrh. entstandenen, jetzt dem B. Jesaia zugetheilten Schriftstücke stehen ausser aller Beziehung zu Jesaia und seinen Schriften. Um die Mitte des Jahrh. ist verfasst Jes. 23 1—14, das gar keine Prophetie ist, sondern ein Klaggedicht in siebenzeiligen Langversstrophen über die Zerstörung Zidons durch Ochus; um dieselbe Zeit bedroht in c. 19 1—15 ein ägyptischer Jude Ägypten mit der Eroberung durch denselben Perserkönig. In die Zeit nach der Schlacht bei Issos fällt wahrscheinlich das kleine wider Philistäa gerichtete Gedicht c. 14 29—32. Nach der Zerstörung von Tyrus durch Alexander den Grossen, vielleicht erst seit der Herrschaft der Seleuciden über Tyrus, ist zu c. 23 1—14 der Nachtrag v. 15—18 hinzugefügt und das Gedicht selbst für eine Weissagung über Tyrus erklärt worden.

36. Die Herstellung des hebräischen und griechischen Pentateuchs, die nach unserer Muthmassung § 1 indirect durch das Interesse der alexandrischen Bibliothek veranlasst wurde, hat wohl die Anregung gegeben, dass auch die jüdischen Schriftgelehrten an die Aufstellung ihrer classischen Bibliothek zu denken anfingen. Auf unserm Gebiet scheint die erste Frucht des jetzt beginnenden Sammlerfleisses das § 23 besprochene, noch wenig umfangreiche Jesaiabuch gewesen sein, das, etwa aus c. 6—9 6. 20. 36—39 und ähnlichen Stücken zusammengesetzt, gewissermassen den Übergang von den biographischen Arbeiten über die Propheten zu den Sammlungen des reinen Prophetenworts bildet und nach der Zeit des Chronisten entstanden sein muss. Vielleicht ist ebenfalls um diese Zeit die Sammlung c. 40—66 hergestellt worden und alsdann, etwa am Ende des 3. Jahrh., mit jenem Jesaiabuch zu einem Volumen vereinigt, wenn anders Sirach 48 23 ff. um 200 geschrieben ist.

### *d. Die Vermehrungen und der Abschluss des Jesaiabuches unter den Hasmonäern.*

37. Die ruhige Weiterentwicklung wurde zwar durch die Wirren unter Antiochus Epiphanes gestört, aber dass die Sache im Fluss war, möchte doch sogar aus der schon erwähnten Notiz in II. Mak. 2 14 über Judas Verdienste um die heilige Bibliothek hervorgehen. Aber die glückliche Vertheidigung der Religion durch Judas und fast noch mehr das erfolgreiche Ringen der hasmonäischen Hohenpriester und Könige um die politische Freiheit, um die Ausbreitung der Herrschaft, ja um die davidisch-messianische Herrlichkeit kam nicht blos der älteren Literatur zu Statten, sondern rief zugleich ein eifriges Schriftstellern auf prophetisch-apokalyptischem wie auf poetischem und historischem Gebiet ins Leben. Für das erstere Gebiet bezeugen es ausser dem B. Daniel und den pseudepigraphischen Schriften die Bücher Jesaia, Jeremia und Dodekapropheton. Die Kritiklosigkeit der Sopherim, die grossartige Unkenntnis der alten Zeit, die schon der Chronist und noch mehr die späteren Geschichtsschreiber zeigen, die apokalyptische Anschauung von der alten Prophetie machten

es möglich, dass manches Schriftstück bald nach seiner Entstehung für jesaianisch angesehen werden konnte, wenn es auch alle Merkmale seiner wahren Zeit an der Stirn trug. Ebenso hatte es für die Schriftgelehrten, die sich mehr auf das Sammeln und Ordnen der alten Schriften beschränkten, kein Bedenken, diesen das hinzuzufügen, was ihnen nach ihrer Meinung fehlte, besonders eschatologische Verheissungen, die für die Leser der hasmonäischen Zeit das unmittelbarste Interesse und, wie die Geschichte bis an das 2. Jahrh. p. Chr. zeigt, eine gewaltig stimulirende Kraft besassen.

38. An selbständigen Schriften oder Schriftstücken, die mit mehr oder weniger Sicherheit aus dem 2. Jahrh. abgeleitet werden dürfen und sich nicht für jesaianisch ausgeben, finden sich folgende vier: 1. c. 33, ein prophetisches Gedicht, wahrscheinlich aus dem Jahre 162 a. Chr.; 2. c. 24—27 (excl. die späteren Einsätze), eine Apokalypse, wahrscheinlich aus dem Jahre 128 a. Chr.; 3. das Klaggedicht über Moab c. 15 1—9 a. 16 7—11, das erst durch die jüngere Bearbeitung zur Prophetie gestempelt worden ist, dessen Abfassungszeit wir nicht genauer bestimmen können; 4. das apokalyptische Gedicht über Edom und über die Zukunft Zions c. 34. 35, das wegen seines theologischen Characters sehr jung sein muss, aber noch vor die Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus fällt.

39. Die in § 8—11. 14—17. 21. aufgezählten kleineren Sammlungen sind ja zum Theil in ihrem Grundstock sehr alt, c. 6—8, c. 28—30, c. 2. 3 gehen wahrscheinlich sogar auf Jesaia und seine Zeit zurück (§ 28 f.). Aber ihre jetzige Form und Vollständigkeit, zumal die Zusätze, Ergänzungen, Epiloge verdanken sie doch erst den Schriftgelehrten des 2. Jahrh. und zwar grösstentheils der letzten Decennien dieses Jahrh. Zum Theil wurden sie, so c. 2—4; c. 9 7—11 16; c. 28—33; c. 24—27, wahrscheinlich selbständig veröffentlicht, um die eschatologische Hoffnung in dem Volke zu entflammen, nicht zunächst zu dem Zweck, um der Sammlung des Jesaiabuches vorzuarbeiten. Characteristisch ist für alle diese Herausgeber, denen auch die Ergänzer von c. 13. 14. (c. 14 1—4 a), c. 15. 16 (c. 16 1—6. 13. 14), c. 19 (v. 16 ff.), c. 21 (v. 16 f.) zuzurechnen sind, dass sie überall, manchmal in höchst unpassender Weise, von »jenem Tage« reden, also alles unter den eschatologischen Gesichtspunct stellen und für den geschichtlichen Sinn der von ihnen herausgegebenen Reden offenbar nicht das geringste Interesse und Verständnis haben.

40. Diejenigen Schriftgelehrten endlich, die c. 1—12 und c. 13—23 und c. 24—35 zusammenstellten und die damit das mit c. 40—66 bereits verbundene Jesaiabuch (§ 36) completirten, haben vielleicht erst in den ersten Decennien des 1. Jahrh. a. Chr. gearbeitet, denn die in c. 24—27 eingesetzten Psalmen gehen bis in das letzte Jahrzehnt des 2. Jahrh. herab, und die Epiloge c. 16 13 f. 21 16 f. könnten sogar noch etwas jünger sein. Die Schlussredaction des Buches Jesaia ist also schwerlich viel älter als die Herstellung des Ktib.

---

# Abkürzungen
## der citirten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.

Act. = Acta, Apostelgesch.
Am. = Amos.
Apk. = Apokalypse.
Bar. = Baruch.
Chr. = Chronik.
Cnt. = Canticum.
Dan. = Daniel.
Dtn. = Deuteronomium.
Eph. = Epheserbrief.
Esr. = Esra.
Est. = Esther.
Ex. = Exodus.
Gal. = Galaterbrief.
Gen. = Genesis.
Hab. = Habakuk.
Hag. = Haggai.
Hbr. = Hebräerbrief.
Hes. = Hesekiel.
Hos. = Hosea.
Jak. = Jakobusbrief.
Jdc. = Judicum liber.
Jdt. = Judith.
Jer. = Jeremias.
Jes. = Jesaias.
Jo. = Joel.
Job. = Hiob.
Joh. = Johannes (Ev. u. Briefe).
Jon. = Jonas.
Jos. = Josua.
Jud. = Judasbrief.
Koh. = Koheleth.
Kol. = Kolosserbrief.
Kor. = Korintherbriefe.
Lc. = Lucas.
Lev. = Leviticus.
Mak. = Makkabäer.
Mal. = Maleachi.
Mch. = Micha.
Mc. = Marcus.
Mt. = Matthaeus.
Na. = Nahum.
Neh. = Nehemia.
Num. = Numeri.
Ob. = Obadja.
Pt. = Petrusbriefe.
Phl. = Philipperbrief.
Phm. = Philemonbrief.
Prv. = Proverbien.
Ps. = Psalmen.
Reg. = Reges.
Röm. = Römerbrief.
Rt. = Ruth.
Sam. = Samuel.
Sap. = Sapientia.
J. Sir. = Jesus Siracida.
Th. = Thessalonicherbriefe.
Thr. = Threni.
Tim. = Timotheusbriefe.
Tit. = Titusbriefe.
Tob. = Tobias.
Zch. = Zacharias.
Zph. = Zephanias.

Bl. = Schenkels Bibellexicon.
EWK. = Allgem. Encyclopaedie der Wissenschaften u. Künste.
HbA. = Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums.
JbW. = Ewalds Jahrbücher der bibl. Wissenschaften.
JdTh. = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh. = Jahrbücher für protest. Theologie.
R. E. = Herzogs Realencyclopädie.
StKr. = Theol. Studien u. Kritiken.
StW. = Theolog. Studien aus Würtemberg.
ThJ. = Tübinger Theol. Jahrbücher.
ThLz. = Theolog. Litteraturzeitung.
ThT. = Theologisch Tydschrift.
ThSt. = Theologisch Studien.
ZSchw. = Meili's Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh. = Zeitschrift für historische Theologie.
ZlTh. = Zeitschrift für luth. Theologie u. Kirche.
ZPK. = Zeitschrift für Protest. u. Kirche.
ZTh. = Tübinger Zeitschr. für Theologie.
ZWL. = Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. Kirchl. Leben (Luthardts).
ZwTh. = Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie.
ZATW. = Stades Zeitschr. für alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG. = Zeitschrift der Deutsch-Morgenländ. Gesellschaft.
ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palaestina Vereins.

## Abkürzungen der citirten
## hebräischen Grammatiken und Lexica.

G. = Gesenius Lexicon herausgeb. von Mühlau-Volck.
GTh. = Genesius Thesaurus.
G.-K. = Gesenius hebr. Grammatik bearb. von Kautzsch (letzte Auflage).
M. = hebr. Schulgrammatik von A. Müller.
O. = hebr. Grammatik von Olshausen.
S. = hebr. Grammatik von Stade.

# I. Das ältere Buch Jesaia, Cap. 1—39.

## a. Cap. 1—12.

1 [1] *Gesicht Jesaias, Sohnes des Amoz, das er sah über Juda und Jerusalem in den Tagen des Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, der Könige von Juda.*

---

Über das ältere und eigentliche Jesaiabuch, c. 1—39, s. die Einleitung, ebenso über das erste kleinere Jesaiabuch c. 1—12. Von dem letzteren ist

1 1 die Überschrift, die zwar jetzt dem ganzen Buch c. 1—66 dienen muss, aber mit ihrem Ausdruck »über Juda und Jerusalem« schon nicht mehr zu c. 13 ff. passt. Sie rührt wohl mit dem Epilog in c. 12 von dem Sammler von c. 1—12 her, nicht von Jesaia. Für diesen wäre die Angabe über seine eigene Lebzeit v. 1 b höchst sonderbar, auch hat er c. 1—12 nicht zusammengestellt. Dillmann betrachtet v. 1 a als von Jes. geschriebene Überschrift des 1. cap., aber dies cap. ist kein »Gesicht«, und Jes. schreibt stets »Jerusalem und Juda«, nicht umgekehrt, wie die Späteren; endlich ist auch c. 1 von fremder Hand zusammengesetzt. Das Wort חזון, absichtlich kein Plural (etwa חזיונות), spiegelt die apocalyptische Auffassung des Sammlers und überhaupt der Späteren von der Prophetie wieder, als hätten wir im Folgenden die durch göttliche Apocalypsis erhaltene Belehrung über die gesammte Zukunft, von einheitlich dogmatischem Character; für die Schriftgelehrten der beiden letzten Jahrh. a. Chr. sind die Propheten wesentlich Eschatologiker. Die Begrenztheit des Ausdrucks »über Juda und Jerus.« mag andeuten, dass der Redactor noch andere Weissagungen Jesaias, solche wie c. 13 ff., kannte. Über Namen und Vatersnamen des Propheten s. d. Einl. Den Namen Usia entnahm der Verf. aus c. 6 1; der Name Jotham ergab sich damit von selbst, nöthigt uns aber nicht, nach Stücken aus Jothams Zeit zu suchen.

Die erste kleine Sammlung c. 1 (s. Einl. § 11) enthält die Rede v. 2—17, die zwei Sprüche v. 18—20, die Dichtung v. 21—26 mit dem Zusatz v. 27 f. und das Bruchstück v. 29—31. Wer diese Stücke als einheitliche Composition behandeln will, muss die vom Propheten doch wohl nicht grundlos gewählten Stil- und Versformen ignoriren, ebenso die Verschiedenheit des Inhalts und der Abfassungszeit. Die letzteren Momente verbieten sogar, c. 1 als von Jes. selbst veranstaltete Sammlung anzusehen.

Das erste Stück, c. 1 2—17, ist eine im einfachsten Versmass, nämlich in wenig gefeilten Vierzeilern (die oben in je zwei Zeilen wiedergegeben sind) abgefasste Rede; sie enthält zuerst Jahves erregte Klage über Israels Untreue (v. 2 f.), dann eine heftige Anrede des Propheten an das sündige Volk mit nachfolgender Schilderung der schon erlittenen Strafen (v. 4—9), endlich eine Thora desselben über den falschen und den wahren Gottesdienst (10—17). De Lagarde will v. 2 f. abtrennen (Semitica I, 1), Stade (Gesch. Israels S. 586 Anm. 2) v. 5—9 herausnehmen, Cornill (ZATW. 1884, S. 86) drei Reden,

**[2]Höret, Himmel, und horch auf, Erde, denn Jahve redet:**
**„Söhne macht' ich gross und hehr, doch sie — untreu wurden sie mir!**
**[3]Es kennt der Stier seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn,**
**Israel kennt's nicht, mein Volk will's nicht einsehen."**

---

v. 2f., v. 4—9, v. 10—17, unterscheiden. Das sind Übertreibungen des richtigen Eindruckes, dass unser Stück wahrscheinlich nicht eine einzige mündlich gehaltene Rede reproducirt, sondern die Quintessenz mehrerer Reden zu einer Einheit verarbeitet; die Abtrennung von v. 2f. beruht auf einer Missdeutung des Bildes in v. 3, die Anrede in v. 10 wäre ohne den voraufgehenden 9. v. unmöglich. Gehalten sind die Buss- und die Lehrrede zu einer Zeit, wo die judäische Landschaft von Barbaren überschwemmt und verwüstet war und wo die Hauptstädter Jahve mit Opfern überhäuften, um ihn günstig zu stimmen. Das ist wahrscheinlich die Zeit der Invasion Sanheribs, denn der Einfall Syriens und Nordisraels in Juda hat die Landschaft schwerlich so furchtbar mitgenommen wie v. 5ff. schildert; die Geschichtsschreibung des Chronisten (II Chr. 28: 120,000 Judäer auf einen Tag erschlagen!) ist kein Beweis für das letztere. Die Klagen über schlechte Rechtspflege sind permanent; der gutgesinnte, aber schwache Hiskia war nicht der Mann, die übrigens nicht blos auf der Bosheit der Menschen, sondern vor allem auf der mangelhaften Rechtsorganisation der semitischen Staaten (s. zu v. 17. 23) beruhenden Schäden gründlich zu heilen. **2a** Die Aufforderung zum Hören ist auch der Volkspoesie geläufig (s. zu c. 28 23. 32 9 vgl. 5 1). Hier werden Himmel und Erde dazu aufgefordert, weil Jahve redet, und offenbar, weil er erregt redet; Jes. giebt einer solchen Erregtheit objectiveren Ausdruck als etwa Deuterojesaia (42 13 f.). Wegen des Redners wird nicht zuerst die Erde (wie Gen. 2 4) genannt, sondern der Himmel; ob dabei an die physischen Welten allein oder auch an ihre Bewohner (vgl. 6 8. I Kön. 22 19 ff.) gedacht wird, darüber kann man streiten, aber das Erstere genügt, denn wie die Welt für Dichterohren ihre eigene glossolalische Sprache hat Ps. 19 2 ff., so hört sie auch (vgl. Micha 6 1 f.) und nimmt an den hervorragenderen Thaten und Ereignissen in der Menschenwelt sittlichen Antheil (vgl. z. B. Amos 8 8. Hiob 16 18). Weniger angebracht will es uns bedünken, wenn der nachahmende Dichter Deut. 32 1 für sich und seine »Lehre« dieselbe grossartige Zuhörerschaft beansprucht wie hier Jesaia für Jahve. Der Satz: Jahve redet, ist bei Jes. nicht Phrase: der ekstatische Character seiner Rede, die beim Niederschreiben etwas mehr Form und Gleichmass empfangen haben wird, als sie bei ihrem ersten Ausbruch besass, war ihm hinreichendes Anzeichen der Inspiration. Genauer übrigens: »hat geredet«, nämlich in dem Augenblick, als die Ekstase den Propheten packte (s. c. 8 11). **2b 3** die Gottesrede, die bei Jes. im Unterschiede von vielen Späteren immer sehr kurz ist; der alte Volksredner unterscheidet viel objectiver zwischen dem, was er im Moment der Ekstase von Gott bekommt, und dem, was er für das Volk erläuternd, begründend, folgernd hinzufügt. Eine schmerzliche und empörende Wahrnehmung hat Jahve gemacht: die Söhne, die er grossgezogen, sind untreu gegen ihn geworden. Die Vaterschaft der Gottheit ist in fast allen Religionen etwas ganz Gewöhnliches, daher keine auszeichnende Eigenthümlichkeit der biblischen oder gar blos der christlichen Religion; auch Kemosch hat Söhne und Töchter (Num. 21 29), die Numina der israelitischen Geschlechterreligion werden Vater und Mutter genannt (Jer. 2 27). Der Vatername bedeutet auf semitischem Boden keine physische Verwandtschaft, sondern zunächst nur die Führerstellung nach den Begriffen der patriarchalischen Culturstufe, etwa noch mit einer Andeutung der »Liebe und Treue«, die den übersinnlichen Patron mit seiner menschlichen gens verbindet. Das A. T. betont den geschichtlichen Ursprung solcher Verbindungen, und besonders Nordisrael ist sich der verhältnissmässigen Jugendlichkeit der Jahvereligion bewusst vgl. Ex. 3. Hos. 9 10. 11 1. Jes. stimmt hier mit der Darstellung Hoseas überein, nach der das mosaische Israel ein kleines Kind war, das Jahve aufzog; die Religion Israels beginnt mit der Vision des

**[4]Ha, heilloser Haufe, Volk schwer von Schuld,**
**Saat von Übelthätern, verderbte Söhne!**
**Verlassen haben sie Jahve, verachtet den Heiligen Israels!**
**[sich zurückgezogen.**
**[5]Worauf wollt ihr geschlagen wer- [den noch, fortsetzend die Abkehr?**

---

Mose und dem Auszug aus Egypten. Aus freier Gunst, nicht wegen einer Blutsverwandtschaft, hat Jahve jenes Kind angenommen, um so grösser ist Israels Verpflichtung gegen ihn. Er hat es auch herrlich gemacht; רוממתי ist bei der Bedeutung, die רום bei Jes. hat, nicht blos Synonymum zu גדלתי, wie in der Nachahmung c. 23 4. Weltliche Herrlichkeit ist damit nicht gemeint vgl. c. 2 12 ff., aber doch Volksmenge, Freiheit (c. 9 2 ff.), Gottessiege (28 21) und jene heilsamen Institutionen, die einst die Aufmerksamkeit der Fremden auf sich ziehen (c. 2 2 ff.) und die vor allem durch das Königthum repräsentirt werden (9 6. 11 1 ff. 32 1 ff.). Trotzdem »wurden sie (die eigenen Kinder!) treulos an mir«, mir gegenüber. Die Untreue ist hier nicht Götzendienst, sondern sittliche Verschuldung v. 15 f., besonders wohl auch, wegen der grossen Ähnlichkeit der Stelle c. 30 9 ff. mit der unsrigen, politische Eigenmächtigkeit, die gegen Jahves Willen und Jesaias Abrathen den Krieg gegen Sanherib und damit die v. 5 ff. geschilderten Leiden heraufbeschwor. v. 3 stellt diese Untreue in ein grelles Licht. Die Hausthiere, die nach antiker Auffassung mit zur Familie gehören, kennen den Hausherrn, die Söhne nicht! Jahves Volk benimmt sich (diese Nuance liegt im hithpalel), als wüsste es nicht, wem es gehört. Der eifrige Opferdienst, »eingelernte Menschensatzung« (29 13), fällt für Jes. gar nicht ins Gewicht; es mag übrigens auch sein, dass diese Worte nicht, wie v. 10 ff., ursprünglich am Tempel gesprochen sind. De Lag. (Sem. I, S. 2. 3) hat den Eindruck, als ob Juda zu der Zeit, wo v. 2 f. geschrieben wurde, gross und stark gewesen sei. Aber v. 2 bezieht sich auf die ganze Geschichte Israels, und v. 3 wird von de L. falsch gedeutet: »Thiere kennen den, der ihnen Futter vorschüttet, das heisst doch: Israel steht gut im Hafer.« Dass die Hausthiere den Herrn und die Krippe kennen, merkt man wohl weniger beim Füttern, wo es auch gleichgültig wäre, sondern dann, wenn sie sich zur Krippe zurückfinden und den Herrn wiedererkennen; Israel kehrt nicht zur Krippe zurück vgl. das ähnliche Bild Jer. 8 7. בעליו ist ein sog. Herrschaftsplural s. Ges. § 108, 2 b. · Zu אֵבוּס mit ē statt Chat. Seg. s. Olsh. S. 335. 4 Jetzt nimmt der Prophet das Wort, zunächst mit einem Weheruf die göttliche Klage fortsetzend; er spricht viel leidenschaftlicher als Jahve, dessen Rede bei ihm stets eine gewisse majestätische Ruhe bewahrt. הוי גוי חטא bildet eine vielleicht ungewollte Paronomasie, die oben schlecht genug wiedergegeben ist; das Psiq hinter הוי scheint kakophones Zusammensprechen der beiden ersten Wörter verhüten zu sollen. כֶּבֶד von kābīd eine natürlichere Verkürzung als das gewöhnliche כְּבַד. Eigentlich ist die Schuld schwer, nicht der Träger; die Volkssprache ist reich an solchen Übertragungen. זרע soll nicht die Nachkommenschaft bedeuten, entweder um schon die Vorfahren ausdrücklich als Übelthäter zu bezeichnen (s. dagegen v. 21) oder um nach bekannter orientalischer Sitte die Getadelten im Vater doppelt stark zu treffen; es heisst absolut Saat, Brut, Sippschaft, denn sonst würde auch das correspondirende בנים im stat. constr. stehen. Zu משחיתים ist etwa דַּרְכָּם zu ergänzen. In v. 4b hat der hebr. Text drei Stichen statt der zu erwartenden zwei; die LXX lässt den dritten weg und liest in den beiden ersten die 2. Pers., hat wahrscheinlich in allem recht, obwohl zur Noth die 3. Pers. beibehalten werden kann (wie oben geschehen). Was נזרו אחור, das vermuthlich eine Variante zu dem תוסיפו סרה des folgenden Distichons ist, eigentlich bedeutet, ist schwer zu sagen und besonders das niph. sonderbar; »sich rückwärts entfremden« vereinigt zwei Bilder zu einem einzigen, das man sich nicht vorstellen kann. Die beiden ersten Stichen sind verständlich, geben aber wenig Aufschluss über das, was Jes. eigentlich meint; vielleicht darf man sie wie v. 2 nach c. 30 9 ff. deuten. Sie haben

**Das ganze Haupt ist krank** **und das ganze Herz siech,**
**[6] Von der Fusssohle bis zum Kopf** **ist nichts daran heil.**
**Beule und Strieme** **und frischer Schlag!**
**Nicht sind sie ausgedrückt noch [verbunden,** **noch ist's gelindert mit Öl.**

---

verachtet den Heiligen Israels, statt seinen Mund zu befragen (c. 30 1 f.) und ihm zu gehorchen, die Ausführung seines Weltplans in Selbstbescheidung und Vertrauen zu erwarten. Jes. hat sich offenbar nur deswegen so kurz ausdrücken können, weil er ebendasselbe sonst schon gesagt zu haben sich bewusst war. Der »Heilige Israels«, welcher Ausdruck ausserhalb des B. Jes. nur noch bei sehr jungen Schriftstellern (Jer. 50 29. 51 5. Ps. 71 22. 78 41. 89 19) vorkommt, bedeutet das von Israel cultisch verehrte Numen. Der Begriff der Heiligkeit ist stets ein cultischer und kann nur auf indirectem Wege, wie jeder beliebige andere Begriff auch, ethischen Nebensinn gewinnen; er ist ferner (man sollte nicht nöthig haben, dies hinzuzusetzen) durchaus nicht alleiniges oder ursprüngliches Eigenthum der Jahvereligion. Heilig ist, was zum Cultus gehört, Sachen, Handlungen, Personen. Die Analyse des Begriffs, die hier nicht vorgenommen werden kann, würde von der Frage auszugehen haben, ob zuerst die Sachen oder die Personen heilig genannt worden sind. Dass es die Sachen sind, scheint mir nicht zweifelhaft, mag das Etymon von קדש sein, was es will; die Übertragung der Eigenschaft von der Gott gehörenden Sache auf Gott selber ist nicht so schwierig zu denken wie das Umgekehrte. Es giebt keine gerechten, treuen, gnädigen Altäre, Dienstkleider, Salben, weil persönliche Eigenschaften nicht auf Dinge übertragen werden können, wohl aber giebt es (sprachlich) neue, geweihte, hölzerne Götter: das Medium der Übertragung ist das Object des Cultus, die mehr oder weniger sinnliche Erscheinungsform der Gottheit, das Bild, Symbol, Baithyl u. s. w. Natürlich denkt Jes. bei jenem wahrscheinlich von ihm selber geprägten Ausdruck nicht mehr an dergleichen; er legt in ihn seine tiefe Ehrfurcht, die religiösen Schauer, die ihn in der Nähe Gottes erfüllen — übrigens aber nicht »seine Grundanschauung von Gott«, wie jemand phrasenhaft sagt. Befremdend sind noch in v. 4b die beiden nota acc., besonders die erstere; in solchen Kleinigkeiten mögen die älteren Abschreiber sorglos genug gewesen sein. **5** Der Weheruf v. 4 geht in zornige Klage über. על־מה heisst nicht »warum«, wie LXX Trg. Pesch. und manche Ausleger übersetzen, als sagte der Prophet: warum lasst ihr euch immer schlagen, ich wollte euch doch klüger haben! Das ist nicht der Ton des Jes. Er denkt sich das Volk als einen Körper, der überall von Schlägen getroffen ist, so dass Gott keine Stelle mehr findet, auf die er noch schlagen könnte, ohne ihn ganz zu zerfleischen. Zorn und Jammer spricht aus diesen Worten. Das Bild vom Körper schwebt dem Vf. so entschieden vor, dass er sich v. 6 mit dem Suffix von בו auf den Körper zurückbeziehen kann, den er gar nicht genannt hat. Ebenso heisst כל־ראש trotz des fehlenden Artikels nicht »jeder Kopf«, wobei man die Beulen wörtlich verstehen müsste. Dass dem Volk so übel zu Muthe ist (לב דוי), diese Klage reflectirt vor allem auch die Stimmung des Redners selber. Jahves Schläge sind zugleich die natürliche Reaction seines Zorns gegenüber dem Abfall seines Volkes und Versuche, diesen aufzuhalten; sehr ähnlich ist Amos 4 6—11. Jener Grundgedanke Jesaias von dem gnadenlosen Beschluss der völligen Verblendung und Vernichtung Israels, der seine Reden sonst so gewaltig macht und der seine eigentliche Lebensleistung ist, tritt hier einen Augenblick in den Hintergrund vor den mehr menschlichen Gefühlen, die ihm der gegenwärtige Zustand des Volkes einflösst. Doch erfüllt er auch hier die Aufgabe, dem Volk beständig Jahves Thun zu zeigen (c. 6), und das Sätzchen תוסיפו סרה, ein Relativsatz mit weggelassenem אשר, scheint anzudeuten, dass er sich auf Umkehr keine Hoffnung macht. **6** Rückhaltslos lässt sich jetzt die Klage gehen. Bei allen Wunden keine ärztliche Hülfe! Das bezieht sich natürlich nicht auf die heilende Thätigkeit der prophetischen Predigt oder

**7 Euer Land eine Wüstenei*), — eure Städte feuerverbrannt!**
**Euer Acker vor euern Augen — — Fremde verzehren ihn.**
**8 Und übrig geblieben ist die Tochter Zion — wie eine Hütte im Weinberg,**
**Wie eine Hängematte im Gurkenfelde, — wie eine Burg der Wacht.**
**9 Wenn nicht Jahve der Heere — gelassen uns einen Rest,**
**Fast wie Sodom wären wir, — Gomorra gleichen wir.**

*) Glosse v. 7c: eine Wüstenei wie die Umkehrung Sodoms.

der Massnahmen der Regierung; der Wundarzt würde Jahve sein, wenn er nicht vielmehr mit neuen Schlägen drohen müsste; er würde, ähnlich dem barmherzigen Samariter Luc. $10_{34}$, die Wunden ausdrücken (זֹרוּ wahrscheinlich pass. von qal vgl. Olsh. S. 536, von זרר, einer abgemilderten und dadurch zu technischer Bedeutung geeignet gewordenen Nebenform von צרר), um sie zu reinigen, sie dann verbinden und alles Schmerzhafte (רככה Neutrum) durch Öl lindern vgl. Jer. $8_{22}$. Das Bild, grade weit genug ausgeführt, aber nicht breitgetreten, geht nun **7** in directe Schilderung über. v. 7 schildert, was die eingeschlossenen Hauptstädter sehen können und schweigt von der Wegführung der 200,000 Judäer, deren Sanherib sich rühmt (Schraders Keilinschriftl. Biblioth. II, S. 95), weil wahrscheinlich Jes. davon noch keine Kenntnis hat. Die verkürzende Wendung »den Acker essen« ist häufig s. z. B. c. $36_{16}$. Die letzten drei Worte von v. 7 gehören nicht in den Text, denn sie bilden weder einen selbständigen Satz, noch lassen sie sich an den vorhergehenden anschliessen; sie sind Randbemerkung eines Lesers zu dem ersten שממה: »und zwar eine Wüstenei wie . . .« זרים giebt weder als gen. subj. (»wie wenn Fremde es umkehrten« — sie thun es ja wirklich) noch als gen. obj. (»wie man Fremde umkehrt« — wie thut man das denn?) einen Sinn; זֶרֶם heisst es nicht, und ein Wetterguss kehrt ein Land nicht um, würde auch zur Verbrennung der Städte nicht passen; schon wegen מהפכת ist mit Ewald u. a. סְדֹם zu lesen vgl. v. 9. Dem Vf. dieser Randnote war wohl die Ähnlichkeit von v. 5—9 mit Amos $4_{6-11}$ aufgefallen, aber überhaupt ist unsre Redensart bei den Späteren beliebt (c. $13_{19}$. Deut. $29_{22}$. Jer. $49_{18}$). **8** Jerusalem, wo Sanherib den Hiskia »wie einen Käfigvogel einsperrte«, blieb unerobert. Zu dem appositionellen Gebrauch des stat. constr. in Tochter Zion, womit Zion als junges Weib poetisch bezeichnet wird, vgl. die Verbindung נְהַר פרת, der Fluss Euphrat. Was Jes. in c. $30_{17}$ gedroht hatte, hat sich erfüllt; einsam ist Zion übrig geblieben, wie der Hüter draussen in der Weinbergshütte oder in der Hängematte (vgl. $24_{20}$) eines Gemüsegartens. Bei dem dritten Bilde hat besonders das unglückliche caph veritatis eine Menge von Auslegungen ermöglicht, die der Widerlegung nicht bedürfen. עיר ist ein von Wall oder Mauer umschlossener Ort im Gegensatz zum offenen Flecken oder Zeltdorf und kann von viel oder wenig (Gen. $4_{17}$) Menschen bewohnt sein, wie die Burg im älteren Deutsch. Von נצורה kommt c. $65_{4}$ der Plural נצורים vor. Der Zweck der Wartburgen und Wachtthürme bedingte in den meisten Fällen eine einsame Lage an hohen Aussichtspunkten. **9** Den Untergang Jerusalems erwartet Jes. offenbar nicht, entsprechend der Haltung, die c. 37 von ihm berichtet wird. Jahve hat einen Rest übrig gelassen, sonst wären wir »fast wie Sodom«, nicht ganz so, weil doch der Assyrer nicht alle Menschen getödtet hätte. כמעט, von den alten Übersetzern ignorirt, gehört nicht in den zweiten Stichos, den es metrisch überfüllt und sachlich übertreibt, da Jerusalem keineswegs ein winziger Theil Judas war, sondern ist mit Buhl zu v. 9b zu ziehen. Jahve der Heerscharen ist ein Lieblingswort der meisten Propheten (ausser Hesekiel); ob die Heerscharen die Israeliten sind oder die kriegerischen Geister, mit denen er seine Schlachten schlägt und deren Hauptmann bei Jericho verehrt wurde (Jos. $5_{13}$ ff.), darüber wird gestritten. Jes. liebt jedenfalls das kriegerische Gebahren seines Völkleins nicht; wenn für ihn die Heer-

**10 Hört das Wort Jahves, ihr Häuptlinge Sodoms!**
**Horcht auf die Weisung unsers Gottes, du Volk Gomorras!**
**11 Wozu mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht Jahve,**
**Satt bin ich der Brandopfer von Widdern und des Fettes der Mastkälber;**
**Und Farrenblut und Lämmer und Böcke liebe ich nicht:**
**12 Wenn ihr kommt, mein Antlitz zu sehen, wer hat dies von eurer Hand verlangt?**

---

scharen Menschen wären, so müssten es die Assyrer sein (vgl. z. B. c. 28 2), er denkt eher an himmlische Mitkämpfer. Hier mag die Anwendung des Namens andeuten, dass Jahve durch seine Kraft den Assyrer verhindert, auch den Rest hinwegzunehmen. Jes. kennt beide Namen Sodom und Gomorra, ebenso Amos (4 11), endlich auch das Gedicht, dessen Bruchstücke jetzt in Gen. 18 20 f. und c. 19 24 f. sich vorfinden; dagegen spricht der Jahvist, dem Gen. 19 27 f. nicht mehr gehört, immer nur von Sodom, nimmt auch eine andere Art des Untergangs an, als die beiden Propheten und der Dichter, der Jahve die Städte vom Himmel her »umkehren« lässt, nachdem er c. 18 20 f. vom Himmel herabgestiegen war, um ihre Bosheit kennen zu lernen. Da der Jahvist der Stätte Sodoms wohl näher war, als Amos und Jesaia, so genügte doch eine Excursion nach der Gegend nicht, wie de Lag. meint, um die Redensart von der Umkehrung hervorzurufen. Es gab eben verschiedene Sagen, auch wenn Adma und Zeboim (Hos. 11 8) von späteren (Deut. 29 22) und spätesten (Gen. 14) Schriftstellern zu Unrecht in die Sodomssage hineingezogen sein sollten. So weit geht die Klage. **10** schliesst sich aber aufs Engste an v. 9 an, denn die Anrede an die Häuptlinge Sodoms etc. wäre ohne v. 9 nicht verständlich; wenn man auch erriethe, wer gemeint sei, so wüsste man doch nicht, warum die Jerusalemer so genannt werden. Das schliesst freilich die Möglichkeit nicht aus, dass v. 10 ff. erst nachträglich mit v. 2—9 von Jes. verknüpft, ursprünglich aber nicht in demselben Athem geredet worden ist. Angeredet werden vor der Bürgerschaft die herrschenden Classen, die Jes. überall in erster Linie für die Zustände im Volk verantwortlich macht. קָצִין, Entscheider, Kadhi, bedeutet Richt. 11 6 und Jes. 3 6. 7 ungefähr so viel wie Dictator, ist jedenfalls kein gewöhnlicher Amtsname. Mit Sodom und Gomorra wird Jerusalem wohl zunächst wegen des fast gleichen Geschickes verglichen, ob auch wegen der Ähnlichkeit der sittlichen Zustände, das liesse sich nur dann beurtheilen, wenn man wüsste, welcher Art für Jes. die זַעֲקַת סדם Gen. 18 20 war; denn wenn ihm Gen. 19 vorgeschwebt hätte, so wäre eine sittliche Gleichstellung stark übertrieben. Die Ausdrücke Wort Jahves und Thora Gottes sind bisweilen Gegensätze, sei es feindliche wie Jer. 8 8 f. oder complementäre, so dass die Thora dem Priester und das Wort dem Propheten zufällt wie Jer. 18 18; hier ist nur das Wort Jahves der allgemeine und Thora derjenige Ausdruck, auf den es speciell ankommt. Das hiph. הוֹרָה scheint ursprünglich ein Bedeuten mittelst Zeichen, z. B. mit den Fingern Spr. 6 13, auszudrücken und demnach in der Religion der Symptomatologie des Cultus anzugehören; die Thora giebt das Numen jedes Ortes durch ihm eigenthümliche Zeichen, die der כֹּהֵן zu sehen und zu deuten weiss und dem Laien in Worte umsetzt; diese enthalten irgend eine Weisung oder Aufklärung, gewöhnlich von ganz concretem Character, wenn auch im Lauf der Zeit aus einer grösseren Zahl von Einzelbescheiden allgemeine Grundsätze für die Praxis abgeleitet werden können. Meist werden solche Thoroth sich innerhalb des Gebietes des Cultus gehalten haben, und so spricht ja auch Jes. im Folgenden über den Cultus. Dass ein Prophet das Wort zu einer Thora nimmt, ist nicht auffällig, denn auch der כֹּהֵן ist ursprünglich Seher. **11** Was

**Zu zerstampfen meine Vorhöfe — [13 thut's nicht mehr,**
**zu bringen Opfergabe,**
**Nichtig ist das Rauchopfer,**
**Gräuel ist es mir!**
**Neumond und Sabbath,**
**Versammlung berufen —**
**Nicht kann ich . . . . .**
**Frevel und Festlichkeit.**

---

soll ich mit euren vielen Schlachtopfern? Diese Frage muss am Tempel gethan sein und zwar zu einer Zeit, wo man besonders bemüht war, durch reiche Gaben die Gottheit günstig zu stimmen. Die Frage will trotz des »satt bin ich der Brandopfer« nicht die Ps. 50 9—13 bekämpfte Meinung abweisen, dass Jahve die Opfer im eigentlichen Sinn zu essen pflege, sondern nur die Vorstellung, dass man ihn durch Geschenke umstimmen und zur Abwendung der Landesnoth bewegen könne. Genannt werden zuerst allgemein die Schlachtopfer, dann speciell die עלות, die auf den Altar wandern (עָלָה), und das Fett, das Jahves Antheil an den Mahlopfern bildet. Auch das Blut gehört der Gottheit und hat an sich mit der Sünde nichts zu thun; der Dichter von Ps. 50 13 stellt sogar das Blut dem Fleisch an die Seite wie das Getränk der festen Speise. **12** Schon die LXX fasst לראות als niph. auf aus dem theologischen Grunde, dass man Gott nicht sehen kann; dass trotzdem לִרְאוֹת zu punctiren ist, beweist der acc. פני. Das panim der Gottheit, das man sieht, wenn man sich ihr im Cultus nähert, ist deren Abbildung oder Behausung; für David ist es I Sam. 15 25 die Jahvelade, eben dieselbe ist vielleicht Ex. 33 14 gemeint. Diese müsste es auch bei dem Tempel sein, wo Jes. diese Rede hielt; allerdings war sie in Salomos Tempel nicht mehr so zugänglich wie noch I Kön. 2 28, man musste sich begnügen, nach der Stelle hinzublicken, wo sie im Dunkel wohnte. Die alte Ausdrucksweise »Gott sehen« erhöht den Cultusact zu einem Empfangen der höchsten Gunst, die die Religion kennt (I Joh. 3 2), die jüngere theologische »sich vor Gott sehen lassen« setzt ihn herab zu einer Pflicht, und so ist die Veränderung der Aussprache ein Symbol für die Wandelung der volksthümlich-prophetischen Religion in die nomistische. An der Misshandlung des Textes von **12b 13** hat die LXX noch keinen Antheil; man muss ihrer Satztheilung folgen. Denn wie hätte der Prophet das מידכם mit רמס verbinden können: von der Hand fordern, dass die Füsse zertreten? und welchem Zuhörer konnte er den absurden Gedanken zutrauen, dass Jahve das Zertreten seiner Vorhöfe gefordert hätte? und ist Jes. etwa der Meinung, Jahve wünsche nicht, dass die Grossen und Bürger der Stadt zum Tempel kommen? warum klagt er denn sonst ausnahmslos darüber, dass sie nicht auf Jahve blicken? Endlich verlangt auch der Rhythmus die Pause hinter מידכם. Das זאת bezieht sich natürlich auf die Opfer, und die jetzige sonderbare Construction ist von dem Bestreben eingegeben, den Satz zu beseitigen, dass Jahve überhaupt keine Opfergaben verlangt habe, ein Satz, der allerdings in Widerspruch steht mit der Regel des älteren Decalogs Ex. 34 20. 23 15, dass man Jahves Antlitz nicht mit leeren Händen sehen solle. Der Dichter von Ps. 40 7 hat den Satz richtiger verstanden, der vielleicht auch dem Jeremia c. 7 21 f. vorschwebt, vgl. sein sarkastisches ספו mit unserem zornigen לא תוסיפו. Letzterem categorischem Verbot ist der Infinitiv (ohne ל wie z. B. Gen. 4 12) mit Emphase vorgestellt: zerstampfen meine Vorhöfe — sollt's nicht mehr! Ein weiterer erläuternder Infinitiv folgt: הביא מנחת. Das zweite Wort kann sing. oder plur. sein, ist aber stat. absol.; die LXX übersetzt es vermeintlich sachgemäss mit *σεμίδαλις*, סלת, aber die mincha bezeichnet in der alten Zeit auch das blutige Opfer vgl. z. B. Gen. 4 4 und erst im Gesetz das unblutige, und ist hier völlig eins mit קטרת (von קטר verbrennen). שוא קטרת ist in der LXX ed. rom. richtig als Prädicat und Subject mit einander verbunden, das folgende Sätzchen hat dieselbe Wortstellung. Sogar ein Gräuel ist das Opfer dem »Heiligen Israels«. Der Satz ist sehr stark und offenbar auch vom Affect beeinflusst, übrigens nicht stärker als die Ausführung Amos 5 21—25; und der Affect, der ja auch hier nicht mehr der erste Zorn der mündlichen Improvisation ist

**[14]Eure Neumonde und Festzeiten hasst meine Seele,**
**Sie sind mir zur Last, müde bin ich sie zu tragen.**
**[15]Und wenn ihr ausbreitet eure [Hände, verhülle ich meine Augen vor euch,**
**Auch wenn ihr viel macht Gebet, ich höre gar nicht.**
**Eure Hände sind von Blut voll, [16]waschet, reiniget euch!**
**Entfernt die Bosheit eurer Thaten aus meinen Augen!*)**

*) v. 16b. 17a: Hört auf böse zu thun, lernt gut thun.

gestattet der Antikritik nicht, aus solchen Stellen das Gegentheil von dem zu entnehmen, was sie unzweideutig sagen. **13b 14** kommt der Redner, über den nächsten Anlass seiner Rede hinausgehend, allgemein auf die Festtage zu sprechen, auf den wahrscheinlich uralten Neumond und den jüngeren Sabbath, mildert hier aber die bisherige schroffe Verneinung durch den Zusatz און in v. 13 und die Suffixe in v. 14, wie denn auch Amos und Jeremia den Sabbath hochhalten. Die Versammlung deutet die LXX mit ihrem *ἡμέραν μεγάλην* auf die Versammlungstage am Beginn und Schluss der grossen Feste, der Prophet hat vielleicht doch andere Gelegenheiten im Auge und könnte recht wohl jene Versammlungstage gar nicht gekannt haben. Hinter אוכל v. 13 ist ein Infinitiv wohl nicht blos hinzuzudenken wie z. B. Ps. 101 5, sondern auch hinzuzusetzen, da der Stichos defect ist. און ועצרה v. 13 klingt wie eine sprüchwörtliche Redensart vgl. die ähnliche Verbindung in der überhaupt ähnlichen Stelle I Sam. 15 22 f.: און ותרפים, eine Art Wortwitz, der darauf beruht, dass און auch eine entgegengesetzte Bedeutung hatte und irgend ein Numen oder Idol bezeichnete (Beth-Aven). מועדים v. 14 sind alle möglichen nach dem Lauf der Gestirne (Gen. 1 14) bestimmten (יעד) Festtermine. Jahve hasst sie tödtlich, sein Prophet gewiss auch, den doch die Weihenacht vor dem grossen Fest mit Herzensfreude erfüllt (30 29); man begreift auch, abgesehen vom Folgenden, seinen Ekel, wenn man c. 28 8 liest. Wenn übrigens die Opfer u. s. w. für Jahve eine Last sind, die er tragen muss v. 14b, so liegt doch darin auch eine gewisse Gebundenheit Gottes an sein Volk. נלאיתי auch bei Jeremia (6 11. 9 4. 15 6. 20 9) gewöhnlich ohne ל; נְשׂא für שֵׂאת wie Gen. 4 13 und im selben Sinn, den die LXX beide Mal missversteht. **15** Auch das Beten dieser Leute mag Jahve nicht. Dillm. erblickt darin, dass das Beten, das sicher niemals ein Prophet verworfen habe, neben die Opfer und Feste gestellt wird, einen »entscheidenden« Beweis, dass priesterliche, im Namen Jahves erlassene Thoroth zur Regelung des Cultuswesens zur Zeit Jesaias schon vorhanden waren: hat das schon jemand bestritten? Ein Unkundiger könnte vermuthen, dass Dillm. sich noch nicht mit der neueren Pentateuchcritik befasst habe. Jahve verhüllt die Augen (wie auch Menschen thun, die eine Bitte zurückweisen Spr. 28 27), statt sein Angesicht auf die Beter zu erheben Ps. 4 7, und hört gar nicht mehr; אינני שמע ist viel stärker als das verb. fin. Über das i in פרשׂכם s. Ges. § 60 Anm. 4. כפיכם ist nicht etwa poetischer Ausdruck für ידיכם; die Beter strecken die inneren Handflächen der Gottheit entgegen. Das ist wahrscheinlich ein decenter Ersatz für das ältere Berühren, Streicheln, Umarmen und Küssen (Hos. 13 2) des Idols oder Baithyls (vgl. Wellhausen Skizzen III, S. 105), also ursprünglich ein Ausdruck des Strebens nach innigster Verbindung, den allerdings die Zeit des Jes. schon anders verstanden haben mag, etwa als einen Gestus, durch den man die Gottheit auf sich aufmerksam zu machen sucht. Äusserlich entgegengesetzt ist die Selbstverhüllung des Menschen, die theils als Schutzmassregel dient, wenn die Gottheit schon zugegen ist Ex. 3 6. I Kön. 19 3, theils als Mittel, die Incubation und Inspiration hervorzurufen s. zu c. 29 10. Bei den Griechen herrscht die erste, bei den Römern die zweite Art des Betens vor; die darüber gemachten Reflexionen pflegen mehr geistreich als richtig zu sein. **15b** ist zu v. 16 zu ziehen. Die zum Gebet ausgestreckten Hände führen den Redner darauf, wenigstens eine

[17]**Fraget nach Recht, steuert dem Gewaltthätigen,**
**Richtet die Waise, verfechtet die Wittwe!**

* * *

Andeutung dessen zu geben, was er den Häuptlingen und Bürgern vorzuwerfen hat: eure Hände sind voll von Blut. Was heisst das? Wenn Jes. v. 17 dieselben Leute auffordert, dem Gewaltthätigen zu steuern, den Waisen zu helfen und dadurch wahre Religion zu üben, so können sie keine blutigen Mörder sein. Wahrscheinlich haben die Angeredeten, die eben opfern, wirkliches Blut an den Händen; dies Blut, an sich schon Jahve zuwider v. 11, wird dem Redner durch eine natürliche Ideenassociation ein Sinnbild für all das blutige Unrecht, das in Jerusalem geschieht, die Vergewaltigung der Rechtspflege, die Unterdrückung der Schwachen, mögen die Angeredeten dergleichen selber thun oder doch geschehen lassen. So erklärt sich auch die Fortsetzung **16**: waschet, reiniget euch! eine Aufforderung, die man an Mörder nicht richtet. Diestel sagt: »da Befleckung mit Blut niemals levitisch verunreinigt, im Gegentheil in höherer Weihe vorkommt, so ist an eine levitische Symbolik hier nicht zu denken«. Levitische Symbolik an dieser Stelle ist allerdings Thorheit, trotzdem geht auch hier der wörtliche und der bildliche Sinn der Aufforderung Hand in Hand: weg mit dem Opferblut und weg mit dem Unrecht! kommt ohne Geschenke, aber als rechtschaffene Bürger wieder! Ebenso lief vorhin in dem Ausruf: eure Neumonde hasse ich, die sinnliche Festfeier und die sittliche Schlechtigkeit der Feiernden in Einen Eindruck zusammen. הרע häufig mit weggelassenem Object intransitiv; הזכו, nur hier, ist als hithp. von זכה betont (s. Ges. 54, 2b. Olsh. S. 602). Das letzte Sätzchen von v. 16 wiederholt nur in schwächerer Form den vorhergehenden Satz und scheint mit dem ersten Sätzchen von v. 17 eine Zusammenfassung der in v. 16f. gegebenen positiven Thora zu sein, eben deshalb aber ein alter Zusatz, um so mehr, als er das Metrum überfüllt. **17** Kümmert euch um die Rechtspflege, haltet den Gewaltthätigen in Schranken! zwei Sätze, die die Thätigkeit der alten Propheten selber genau wiedergeben. Es ist eine active Moral im antiken Sinne, die den Menschen als Bürger auffasst und in erster Linie für die salus reipublicae sorgt; dass sie den Besseren Pflicht und Bedürfnis war, lag freilich zum grossen Theil an den primitiven Rechtseinrichtungen, an der Unfähigkeit der orientalischen Völker, sichere und der Willkür entzogene Organisationen für diejenige Gemeinschaft zu schaffen, die nicht mehr auf dem naturwüchsigen Stammverband ruhte. Die Ethik des Individuums und die Seelsorge finden in Jesaias Reden noch keinen Platz, nicht etwa, weil er wesentlich ein politischer Volksredner, sondern weil er über den ethnischen Standpunkt noch nicht hinaus war; erst bei Jeremia, dem Entdecker des Herzens und des servum arbitrium, beginnt das Individuum seine Ansprüche geltend zu machen. Jesaias Grösse beruht auf etwas anderem, auf der Schöpfung der Eschatologie, die drei Religionen hervorbrachte. Die beiden letzten Sätze v. 17b bezeichnen die Merkmale, an denen man im altisrael. Staatswesen am Sichersten die Gesundheit der öffentlichen Zustände prüfen kann. Der Bürger schützt sich selbst, in alter Zeit finden auch die Wittwen und Waisen ihren Rückhalt an der Sippe; an letzterem wird es grade in Jerusalem leicht gefehlt haben, denn in der grossen Stadt treten die Blutsbande gegen andere gesellschaftlichen Gliederungen zurück, in Jerusalem doppelt leicht wegen seiner gemischten Bevölkerung; der Reichthum (5 8 ff.), die Stellung bei Hofe (22 15 ff.) waren weitere Factoren, die die socialen Schwerpuncte verrückten. Darum ist das »Richten« etwas Wohlthätiges, Nothwendiges für die Schwachen, eine hochverdienstliche Leistung für die Grossen und eine Grundforderung der religiösen Ethik, und die Gottheit ist vor allen Dingen Schirmherr des öffentlichen Rechts und Beschützer der Schwachen, zu denen ausser den hier genannten auch noch die Armen, Beisassen, Fremden und Asylbedürftige aller Art gehören. Hinter ריבו sollte man trotz c. 51 22 ein ריב (Spr. 22 23) erwarten oder wenigstens ein ל. Damit ist die Thora und die ganze Rede

**1[18] Wohlan denn und lasst uns rechten, spricht Jahve:**
**Wenn eure Sünden sind wie [Scharlach, lasst sie wie Schnee weiss sein!**
**Wenn sie roth sind wie Purpur, lasst sie wie Wolle sein! —**
**[19] Wenn ihr willig seid und gehorcht, sollt ihr das Gut des Landes kosten;**
**[20] Doch wenn ihr euch weigert [und widerstrebt, sollt ihr das Schwert kosten.**
**Denn der Mund Jahves hat's geredet.**

* * *

---

zu Ende. Bringt mir keine Geschenke, sondern seid rechtschaffene Bürger! lautet die neue Weisung des unsichtbaren Volkskönigs.

Zweites Stück c. 1 18—20, nach Form und Inhalt gegen das erste völlig selbständig. Es sind hier zwei Sätze zusammengestellt, die zwar aus einer und derselben Rede stammen können, aber nicht müssen, und die jedenfalls, wenn der Schlusssatz von v. 20 ursprünglich ist, nicht unmittelbar auf einander folgten. Dass sie jesaianisch sind, dafür haben wir nur das Zeugnis des Sammlers; es spricht wenigstens nichts dagegen. **18** Jahve fordert Ungenannte, etwa das Volk und seine Regenten, auf, mit ihm zu rechten, wie es zwei Parteien vor dem Schiedsrichter thun Micha 6 2. Er will sie anklagen, sie sollen sich rechtfertigen, wenn sie können. Nach diesem Eingang darf man v. 18b nicht übersetzen: eure Sünden sollen (durch mich) weiss werden, nämlich vergeben werden. Wenn Jahve sie vergeben wollte, so bedürfte es keines Disputirens. Die gewöhnliche Deutung von v. 18b aber dadurch möglich zu machen, dass man in נוכחה einen fremden Sinn hineinlegt (»lasst euch von mir zurechtweisen«), würde sich nicht verlohnen, auch wenn es erlaubt wäre, denn nirgends bietet Jes. so zuvorkommend dem Volk die Sündenvergebung an, und wenn es hier geschähe, müsste man durchaus an der »Echtheit« von v. 18 zweifeln. Aber auch ein Späterer hätte nicht so leicht sich derartig im Bilde vergriffen, rothe Sünden kann man weiss machen wollen durch Entschuldigung und Ableugnung, nicht durch Vergebung. Die beiden Nachsätze v. 18b sind entweder entrüstete Frage: sollen sie etwa weiss sein? oder eine ironische Aufforderung: lasst sie weiss sein. macht euch zu unschuldigen Lämmern! Die Ironie passt vielleicht besser, da doch das Rechten nur sarcastich gemeint sein kann und da man dann auch das כשלג, כצמר als absichtliche, nämlich spöttische Übertreibung fassen darf, während die unabsichtliche Übertreibung eine Ungerechtigkeit enthalten und den Angriff schwächen würde. Auch der Bedingungssatz passt besser zur Ironie; er stellt als möglich hin, dass scharlachrothe Sünden zum Vorschein kommen, sagt aber nicht, dass »eure Sünden« überhaupt scharlachroth sind. Dillm. vermisst bei dieser »künstlichen Auslegung« ein בעיני oder לנגדי; er hat sich nicht die Mühe genommen, sie sich näher anzusehen. **19** Während v. 18 zu jeder Zeit von Jes. geschrieben werden konnte, würde v. 19 f. sich z. B. nicht in die Situation von v. 2—17 hineinschicken, dieser Spruch fällt offenbar in eine Zeit der Entscheidung. Willigkeit und Gehorsam und ihr Gegentheil sind, wenn der Spruch von Jes. ist, nicht abstracte Dinge, sondern auf eine concrete Anforderung Jahves zu beziehen, etwa auf die, sich Jahves Plan zu unterwerfen und nicht Politik auf eigene Hand zu treiben c. 7 c. 30; in c. 30 9. 15 ff. findet sich der Spruch fast in allen Einzelheiten wieder. תאבו wie c. 30 9. 15. טוב הארץ noch ohne den überschwenglichen Beigeschmack der Deuteronomisten, wenn sie vom Lande Israels sprechen. Die Punctation חרב תְּאֻכְּלוּ **20** liefert nicht den scharfen Gegensatz zu dem Schluss von v. 19, der beabsichtigt ist, und nicht einmal einen vernünftigen Sinn, denn חרב wäre dabei der acc. instr.: mit dem Schwert sollt ihr gegessen werden. Das Schwert als Vorlegemesser — das wäre eine Ausmalung ins Cannibalische. Hitzig u. a. übersetzen: ihr sollt essen gemacht werden

**1[21]Wehe wie ward zur Hure die treue Stadt,**
**[Zion,] das mit Recht erfüllte, wo Gerechtigkeit weilte!** und jetzt [Mörder!
**[22]Dein Silber ward zu Schlacken, dein Trank verschnitten,** mit Wasser
**[23]Deine Führer Aufrührer und Genossen der Diebe;**
**Ein jeder liebt Bestechung, jagt dem Lohne nach,**
**Der Wittwe Hader kommt nicht an sie, die Waise richten sie nicht.**

---

das Schwert. Aber warum nicht תֹּאכְלוּ, wie es der Gegensatz fordert? Knobels Bedenken, dass die Redensart »das Schwert essen« im A. T. ohne Analogie ist, hätte sich schwerlich geregt, wenn die Punctatoren das qal. geschrieben hätten. Ein Redner und ein Dichter (Ps. 102 10 Asche essen) darf ja wohl ein Bild gebrauchen, das noch nicht gedruckt steht. Sachlich vgl. c. 30 16 f.: wenn ihr gegen Jahves Willen in den Kampf geht, werden euch die Assyrer schlagen. Der Schlusssatz würde anzeigen, dass v. 19 f. der Prophet spricht, aber dieser Satz und der ähnliche נאם יהוה mag nicht selten von Abschreibern oder Sammlern mechanisch angehängt sein.

Drittes Stück c. 1 21—26 mit dem Anhang v. 27 f., eine איכה, eine Elegie, in Langversen geschrieben, die aus dem gewöhnlichen Distichon von 2×3 Hebungen (»Hexameter« nennt es Josephus) durch Weglassung der letzten Hebung verkürzt sind und öfter,- aber nicht immer, in der Todtenklage, später auch in anderen, zumal idyllischen Dichtungen vielfach angewandt werden, von Jes. z. B. in c. 32 9—14. Der erste Sechszeiler beklagt die sittliche Verderbtheit Zions, der zweite verheisst Besserung durch ein Läuterungsgericht. Für Herkunft der Dichtung aus Jesaias erster Zeit spricht der Umstand, dass in ihr die eigenthümlichsten eschatologischen Ideen, die erst seit der c. 7. 8 dargestellten Crisis ausgebildet zu sein scheinen, noch nicht vertreten sind. Die beiden Langverse v. 27 f. sind jünger. **21** Einst, im Anfang v. 26, als David dort »sein Lager aufschlug« 29 1, war Jerusalem eine treue Stadt (קריה im A. T. ein durchaus poetisches Wort), eine Hure ward es, weil die Rechtspflege, die keusch und unzugänglich sein sollte, feil geworden ist. Das Bild mag von Hosea beeinflusst sein, wird aber doch wesentlich anders gewendet, da vom Abhuren des Weibes Zion von ihrem göttlichen Ehegemahl zu anderen Göttern mit keiner Silbe gesprochen wird. In v. 21b hat der hebr. Text, nicht aber der griechische, das metrisch unentbehrliche, auch stilistisch wünschenswerthe צדק verloren. Dagegen passen die letzten Worte »und jetzt Mörder« weder zum Rhythmus, noch zur Satzbildung, noch zum Sinn, denn der Prophet könnte die Herrschaft der Mörder, die übrigens nach seinen gesammten Reden weder zur Zeit des Ahas noch zu der des Hiskia angenommen werden darf, hier nicht so beiläufig abfertigen, um dann mit schwächeren Anklagen fortzufahren; die Worte sind eine Randbemerkung, veranlasst durch ein oberflächliches Verständnis der blutbefleckten Hände v. 15 und der scharlachrothen Sünden v. 18. Zu der poetisch alterthümlichen Form מלאתי mit alter Genitivendung vgl. Olsh. S. 236 Ges. § 90, 3. **22** Zwei Bilder für denselben Gedanken, das erstere nur für uns Modernen nicht ganz glücklich. Das Beste ist die Gesundheit des Gemeinwesens, auch hier dieselbe ethnische Betrachtungsweise wie v. 17. Zu dem *απαξ λεγ.* מהול vergleicht man gewöhnlich die lat. Phrase castrare vinum. במים ist dazu eine (übrigens richtige) Glosse, die neben dem originellen Bilde trivial wirkt, wenn sie dem Text einverleibt wird. **23** Für das Bild die Sache. Dass die Paronomasie im Anfang dem Anschein nach eine Reminiscenz aus Hos. 9 15 ist, fällt dann am Wenigsten auf, wenn die Dichtung der ersten Periode Jesaias angehört. Die שרים sind die Beamten, sie sind Rebellen wider den göttlichen Oberrichter, denn sie halten es mit den Störern der Rechtsordnung, decken den Verbrechern, von denen hier die allererbärmlichsten, die Diebe, genannt werden, gegen Antheil an der Beute den Rücken, lassen sich bei Processen bestechen oder nachher

[24]**Darum spricht der Herr** Jahve der Heere, **der Starke Israels:**
**Ha, ich will mich lechzen an meinen Widersachern und mich rächen**
**[an meinen Feinden!**
[25]**Und will wenden meine Hand wider dich und dich läutern mit Lauge,**
**Deine Schlacken, die will ich entfernen, all' deine Bleistücke,**
[26]**Und wieder machen deine Richter wie im Anfang und deine Räthe wie**
**[im Beginn:**
**Darnach heissest du die Burg der Gerechtigkeit, treue Stadt.**

---

bezahlen (שלמנים nur hier) und sind für die Unvermögenden nicht da. Jes. zürnt und klagt darüber, wie andere Propheten auch (z. B. Micha 7 3), er denkt niemals daran, Einrichtungen vorzuschlagen, die den Krebsschaden des damaligen wie aller asiatischen Staaten, die schlecht geordnete und oft corrupte Verwaltung und Rechtspflege hätten heilen können, und doch beweist die Allgemeinheit (כֻּלּוֹ) und die ewige Wiederkehr solcher Klagen, dass die schlimmen Zustände nicht blos an den Personen, sondern auch an dem Mangel einer sachgemässen Verfassung der öffentlichen Dinge lagen. Gesetzgebung und Rechtspflege werden wohl von der Sittlichkeit ihrer Organe stark beeinflusst, haben aber doch auch ihre eigene sachliche und technische Selbständigkeit, wenn sie auf solider Basis aufgerichtet sind. Die israelitische Lebensverfassung rechnet überwiegend mit rein natürlichen oder mit persönlichen Factoren (c. 11 1 ff.), um später, wo diese versagen, einer autoritären Disciplin sich völlig unfrei zu fügen. Selbstverständlich darf man dies Volk nicht gering schätzen, weil es eine Aufgabe, für deren Lösung europäische Völker berufen waren, nicht gelöst, nicht einmal klar erkannt hat; vielleicht hätten die Propheten ihre höhere Aufgabe, Organe der Religion zu sein, nicht erfüllen können, wenn sie nicht gerade mit einiger Einseitigkeit immer nur das persönliche Moment vor Augen gehabt hätten. Technik und Inspiration vertragen sich nur ausnahmsweise mit einander; und die Civilisation, die den Propheten bei vorgeschritteneren Nachbaren entgegentrat, war ihnen in nicht wenigen Puncten ein Anstoss oder Gefahr drohend, weil sie die unbedingte Herrschaft des persönlichen Gotteswillens beeinträchtigte (c. 2 6 ff.). — In v. 23 b sind oben die beiden Vershälften des Metrums wegen umgestellt; das Recht dazu erweisen manche Erscheinungen in doppelt vorkommenden Texten vgl. z. B. Ps. 18 45 mit II Sam. 22 45.
24 לָכֵן leitet die Drohung ein, wie oft bei Jes.; das נאם giebt der Dichtung die prophetische Qualität. Die Häufung der Gottesnamen überschreitet das Mass; יהוה צבאות, auch sonst häufig eingesetzt (vgl. c. 37 32. 39 5) ist hier nach c. 3 1 hinzugefügt. האדון, bei Jes. noch c. 3 1, ist Jahve als oberster Gerichtsherr. Ob Jes. die mehr trauliche, den Gottesschutz gegenüber den Feinden ausdrückende Bezeichnung Jahves als des Starken Israels in späteren Gerichtsreden auch brauchbar gefunden hätte, kann man bezweifeln, ebenso ob er das אביר durch die Aussprache von אַבִּיר, dem epith. ornans für menschliche Helden und für Stiere, ängstlich unterschieden hätte wie die Punctatoren. Jahve will seiner Qual und Empörung Luft verschaffen durch Rache an seinen Widersachern. Dass er צרים, Bedränger, Einenger, hat, ist merkwürdig genug, er fühlt sich durch die Widersetzlichkeit der Grossen in seinen Wünschen und Absichten für das Volk bedrängt und geschädigt vgl. c. 63 9. Ein Anthropomorphismus, der von einer lebendigen Religion unzertrennbar ist. Von äusseren Feinden leidet übrigens Jesaias Gott keine Noth.
25 Wenn das ואשיבה in v. 25 und 26 beide Male ursprünglich ist, so bezeichnet Jes. selbst den letzteren Satz als positives Complement des ersteren. In v. 25 ist das Verständnis der LXX, obwohl sie (in verschiedenen Codices verschiedene) unnütze Zusätze hat, doch besser als das des hebr. Textes, der dem Metrum nicht gerecht wird. Also zu lesen: וְאֶצְרְפֵךְ בַּבֹּר, ich will dich läutern mit Laugensalz, wie es der Metallschmelzer zum schnelleren Entmischen benutzt. Das ו der apodosis in סגיך ואסירה »deine Schlacken, die will ich entfernen«

[27]Zion wird durch's Gericht erlöst werden und seine Bekehrten durch Ge-
[rechtigkeit,
[28]Doch Zerschmetterung der Abtrünnigen und Sünder allzumal, und die
[Jahve Verlassenden kommen um!

* * *

1 [29]**Denn ihr werdet zu Schanden werden wegen der Eichen, die ihr liebt,**
**Und euch schämen wegen der Gärten, die ihr gern habt;**

---

scheint vom Ktib missverstanden und an seiner Construction schuld zu sein, wie es z. B. dem Abschreiber von Ps. 18 41 (vgl. II Sam. 22 41) unbequem war. **26** Die Richter sollen wieder werden wie in der davidischen Zeit. Später hat Jes. entwickeltere messianische Vorstellungen, nach denen die Zukunft auch die beste Vergangenheit weit übertreffen soll; auch soll das Gegenwärtige nicht blos geläutert, sondern vernichtet werden. Die »Rathgeber« scheinen eine Spitze gegen den König zu enthalten. Nach der Läuterung heisst Jerusalem wieder die gerechte und treue Stadt. Spätere Propheten haben dies יקרא gern zu einer neuen Benennung erweitert (s. zu c. 62 2. 4). Mit dem letzten Ausdruck »treue Stadt« kehrt die Elegie in den Anfang zurück. Schon dies macht wahrscheinlich, dass wir hier den Schluss haben. **27 28** würden, wenn hier ursprünglich, nur die Wirkung der Dichtung abschwächen, weil sie nur allgemein wiederholen würden, was im Vorhergehenden prophetisch concret gedroht und verheissen ist. Trennt man sie aber ab und liest sie für sich, so scheinen sie etwas anderen Sinn zu haben als v. 24 ff. Zion soll ausgelöst werden, ist also gegenwärtig Sclavin oder Schuldgefangene. Aber der fremde Herr oder Gläubiger hat nicht das Recht oder das volle Recht, das er sich anmasst, darum soll Zion nicht durch Zahlung, sondern durch ein gerechtes Gericht befreit werden. Das ist die Vorstellung, die in und nach dem Exil herrschend wird, die man mit keiner Stelle aus Jes., aber vielen aus Deuterojes. und Tritojes. (vgl. nur c. 52 3 ff. 59 17—20. 61 8) belegen kann. שָׁבֶיהָ ist nach c. 59 20 punctirt, ob mit Recht, oder ob LXX Syr. Luth. richtiger שִׁבְיָהּ sprechen, können wir nicht entscheiden, doch empfiehlt v. 28 die masor. Aussprache. Die jüdische Gemeinde, die hier durch Zion bezeichnet ist, hat Abtrünnnige in oder neben sich, Häretiker wie die Samarier (c. 59 17 ff.) oder Griechenfreunde, wie sie c. 33 14. Ps. 1 1 mit dem terminus חטאים gemeint sind. Diese bösen Elemente werden ebenso wie die heidnischen Herren durch das Gericht vernichtet werden.

Viertes Stück c. 1 29—31, ein Bruchstück, vielleicht der Schluss einer grösseren Rede, die nicht blos an die Jerusalemiten gerichtet war, da die hier bekämpften Culte sonst vorwiegend dort vorkommen, wo Jes. Gesammtisrael, besonders Nordisrael anredet c. 2 6 ff. 10 1—4. 17 1—11; aus demselben Grunde wird diese Rede zu den älteren gehören und wenigstens vor 722 fallen. **29** Das כי bringt keine Motivirung für v. 28; wie hätte jemand schreiben können: sie werden umkommen, denn sie werden sich schämen! Wahrscheinlich ging in dem verlorenen Theil der Rede eine Drohung vorher, aber eine mildere als v. 28 bringt, etwa: euer gegenwärtiges Thun und Treiben wird euch zum Unheil ausschlagen. יבשו scheint von v. 28 beeinflusst zu sein und ist in תבשו zu verbessern, wie die Fortsetzung zeigt. Dagegen kann man schwanken, ob man den Artikel vor אילים hinzufügen oder in הגנות weglassen soll, indessen steht er auch in החסן v. 31, und der Stil ist überhaupt nicht absichtlich poetisch (öfteres אשר). Die אילים (wozu אלה v. 30 als Singul. gelten kann) sind die sonst häufig (vgl. zu c. 57 5) erwähnten »grünenden«, vielleicht immergrünen Bäume, in denen die localen Numina hausen und deren sehr verschieden geschriebener und ausgesprochener Name (ajl, ela, elon, allon) vermuthlich mit אֵל, Gott, göttliches Wesen, zusammenhängt. Der Baumcult, der ältesten dämonistischen Religionsstufe, der altsemitischen Geschlechterreligion (Jer. 2 27) angehörend, ist in Palästina bis zum heutigen Tage unausrottbar. In der Genesis ist überall Abrahams Name

[30]**Denn ihr werdet sein wie eine Eiche mit welkendem Laube**
**Und wie ein Garten, der kein Wasser hat;**
[31]**Und werden wird der Starke zum Werg und sein Werk zum Funken,**
**Und brennen werden sie beide zumal, ohne dass einer löscht.**

* * *

---

mit solchen Bäumen verbunden (Jakob mit hl. Steinen, Isaak und Ismael mit Quellen). Vielleicht war zur Zeit dieser Rede die Auffrischung der altväterlichen Neigungen von aussen (z. B. Syrien c. 17 1 ff.) her beeinflusst. Bei dem Garten scheint, soweit er nicht blos das Vielfache des Götterbaums ist, nach v. 30 die Quelle die Hauptsache zu sein, da sie das Leben des Temenos erhält. Den Propheten gilt mehr und mehr der Localcult als verwerflich und abgöttisch (Jer. 2 20), wie den Protestanten des 16. Jahrh. die localen Gottheiten der kathol. Volksreligion. Die Wiederbelebung des überlebten Dämonismus, mit der die Neigung zur Magie und zu Teufelsbündnissen (28, 15) zusammenhängt, wird eine Quelle der Schande und Enttäuschung werden. **30** Wie die אלה »welkend an ihrem Laube« (warum אֵלָה statt אַלָּה punctirt ist, ist nicht recht einzusehen) ihr El nicht im Leben erhalten konnte, so wird er auch seine Verehrer nicht schützen. Der zweite Langvers, v. 30b, ist etwas zu kurz gerathen, vielleicht ist bei וכגנה etwas ausgefallen. **31** Der Starke wird durch und mit seinem Werke zu Grunde gehen. Was das für ein Werk ist, lässt sich nicht sagen, sicher kein Götzenbild, weil dann der Satz »verbrennen werden sie mit einander« wörtlich verstanden werden müsste und einen grotesken Sinn gäbe; Werk eines Starken ist etwa Kriegsrüstung oder Kriegsthat, Verbündung mit fremden Mächten u. dgl. De Lag. »stellt (für החסן und ופעלו) הַחַמָּן und בַּעֲלוֹ her«, ersteres, weil er חסן nicht etymologisch deuten kann und Amos 2 9 in seinen Augen nichts entscheidet. Es wäre doch wohl nöthig gewesen zu sagen, warum Amos 2 9 nichts entscheidet. »Dass ופעלו ganz unhebräisch ist, braucht man nur auszusprechen.« Das ist ein sehr unglücklicher Ausspruch. Der Zorn gilt der Punctation ופעלו, aber wem die nicht gefällt (s. übrigens Olsh. § 155b), der kann ja פָּעֳלוֹ schreiben, ein gut hebräisches und oft von Jes. gebrauchtes Wort. Sprachlich lässt sich die Stelle nicht anfechten und wegen des Sinnes schon deshalb nicht, weil wir ein Bruchstück haben. Wohl aber lässt sich der Sinn des hergestellten Textes anfechten. Eine Sonnensäule wird zu Werg, die Büste darauf zum Funken, keiner, der den Brand löscht — so viel Lärm um nichts? Die Liebhaber der unjahvistischen Culte bedroht Jes. mit Schande und Untergang; was hinterher mit den Idolen geschieht, wird ihm so gleichgültig gewesen sein, wie sogar den Betroffenen selber; das einsam verbrennende Baalbild wäre vielleicht ein Stoff für ein modernes Gemälde oder ein »stimmungsvolles« Gedicht, nicht für den gar nicht sentimentalen Jesaia. Nein, die Menschen »verbrennen« durch ihr Unrecht (9 17. Hiob 31 12) und haben keinen Gott, der den Brand löscht.

Zweite kleine Sammlung c. 2—4 s. Einleitung § 8. Sie enthält nach einer eigenen Überschrift ein erst später eingesetztes Gedicht c. 2 2—4, vier (fünf) Reden oder Bruchstücke von solchen und einen wahrscheinlich vom Sammler verfassten eschatologischen Abschluss c. 4 2—6. Der Text ist an manchen Stellen stark verderbt und ungewöhnlich reich an Zusätzen aller Art.

2 **1**, die Überschrift des Sammlers, bringt nicht blos den Namen des Propheten, sondern auch den seines Vaters, ein Beweis, dass einst weder c. 1 noch ein anderes jesaianisches Stück vorherging, dass also wahrscheinlich dies Büchlein einmal als selbständige Schrift existirt hat. Der Ausdruck »das Wort, das schaute etc.« scheint zu besagen, dass der Sammler das Folgende als das berühmte Jesaiaorakel über die Endzeit Judas und Jerusalems ansieht, was ja nicht ausschliesst, dass er noch andere kannte, z. B. die c. 28 ff., deren Sammler irgendwie mit dem unsrigen zusammenhangen muss. Das »Wort« denkt er sich mehr substantiell, als einen Theil aus dem Vorrath von Ge-

2 1 Das Wort, das schaute Jesaia, Sohn des Amoz, über Juda und Jerusalem.

**2 Denn geschehen wird's in den künftigen Tagen:**
**Festgegründet wird sein der Berg Jahves,**
**Und das Haus unsers Gottes auf dem Haupt der Berge**
**Und überragend die Hügel;**
**Und strömen werden zu ihm Völker,**
**3 Und gehen werden viele Stämme** und sagen:

---

heimnissen, die vom Weltbeginn an im Himmel objectiv vorhanden sind und stückweise den einzelnen Sehern gezeigt werden. LXX las היה אל statt חזה. Über die Voranstellung von Juda s. zu c. 1 1.

Erstes Stück c. 2 2—4, eine Dichtung, deren glatte Sechszeiler ihr genaues Seitenstück an den auch inhaltlich verwandten Strophen von c. 11 1—8. c. 32 1—5 (6—8) und c. 32 15—20 haben und am Natürlichsten mit ihnen aus derselben Zeit und von demselben Verfasser abgeleitet werden. Dass dieser Verf. Jes. sein muss, kann man schwerlich jemals beweisen, aber gegen ihn sind auch bisher noch keine erheblichen Gründe vorgebracht worden. Aus dem doppelten Vorkommen der Dichtung c. 2 2—4 bei Jes. und bei Micha darf man schliessen, dass die Meinungen der Späteren unsicher und uneinig waren, nicht aber, dass ein Sammler das Stück aus dem einen Propheten in den andern hätte versetzen können; und dass Jes. oder Micha sich dessen schuldig gemacht hätten, was Jeremia c. 23 30 einen Diebstahl nennt, ist vollends unglaublich, mag das Stück auch noch so »classisch schön« sein. Will man gegen Jesaia den Umstand verwerthen, dass unsre Dichtung in c. 2 bis 4 nicht ursprünglich aufgenommen war, dass also vielleicht ein Privatbesitzer des Büchleins sie auf einem leeren Platz nur deshalb niederschrieb, um sie für sich zu besitzen, nicht um sie dem Jesaia zu vindiciren, dass damit auch die Weglassung von Micha 4 4 auf Mangel an Platz zurückgeführt werden könne, so ist für Jesaia günstig die äussere und innere Verwandtschaft der Dichtung mit denen in c. 11 und 32, deren Echtheit freilich auch angezweifelt werden kann. Die älteste Spur vom Vorhandensein unserer Dichtung mag sich Jer. 3 17 finden. Hat Jes. sie und die übrigen verfasst, was mir die wahrscheinlichste Annahme ist, dann am Ersten im Greisenalter, nicht für das grosse Publikum, sondern für die Jünger und Gläubigen, und nicht als beauftragter Prophet, sondern als prophetischer Dichter; vielleicht war dieser Cyclus von Dichtungen sein Schwanengesang. Der Text ist gut erhalten bis auf die Fehler, die der Sorglosigkeit der älteren Abschreiber zur Last fallen und die sich nur unsicher verbessern lassen, obwohl uns mit Micha 4 1 ff. und der LXX vier Recensionen zu Gebote stehen.

**2** Die erste Strophe verheisst, dass in der Endzeit Jahves Berg und Haus so erhaben sein wird, dass ihm die Völker zuströmen. Sie ist Rede des Dichters, der nirgends in diesen Dichtungen (von Micha 4 4 abgesehen, s. u.) ein »so spricht Jahve« einflicht. Zu Anfang verdient das *ὅτι* in Jes. LXX, das nicht blosses Anführungszeichen sein kann, schon wegen seiner Auffälligkeit Berücksichtigung; das כי היה wurde vom Ktib in והיה umgeändert, weil es am Anfang steht. Da sich c. 11 10 inhaltlich mit unserer Dichtung deckt und nur wie ein Versuch des entsprechenden Sammlers aussieht, den verloren gegangenen Wortlaut inhaltlich wiederzugeben, so könnte c. 11 1 ff. einst dieser Strophe vorhergegangen sein. Die Folgezeit, אחרית הימים, hat hier, anders als z. B. Gen. 49 1. Deut. 4 30, eschatologischen Sinn. Die folgenden drei Stichen lauten in allen vier Texten verschieden. Das נכון steht an verschiedenen Stellen, in Micha LXX sogar doppelt, wo aber *ετοιμον* corrigirende Dublette sein dürfte und *εμφανες* für die Wortstellung in Jes. spricht. Ferner haben die beiden Versionen hinter נכון יהיה nur den Berg Jahves, dem in Jes. LXX alsdann das Haus Gottes correspondirt; sie werden darin recht haben, sowohl wegen v. 3 wie wegen des Metrums und besonders wegen des besseren Sinnes.

**„Auf und steigen wir hinauf zum Berg Jahves,**
**Zum Haus des Gottes Jacobs,**
**Damit er uns belehre über seine Wege**
**Und wir gehen in seinen Pfaden,**
**Denn von Zion geht aus Lehre**
**Und Jahves Wort von Jerusalem.“**

---

Denn es ist nicht einzusehen, wie man bei der Zusammenziehung, die sich der hebr. Text zu Schulden kommen lässt (Berg des Hauses Jahves statt: Berg Jahves und Haus Gottes oder besser unseres Gottes) und bei der gewöhnlichen Übersetzung: der Tempelberg wird auf die Spitze der Berge gestellt sein, dem Sinn entgehen will, dass der Tempelberg auf die anderen Berge gethürmt werden soll. Wenn noch לראש statt בראש stände! Das Zauberwort »uneigentlich« thut's doch nicht. Späteren Lesern war freilich auch die Vorstellung von der physischen Erhöhung des Tempelbergs annehmbar, und vielleicht hat der Vf. von Sach. 14 10, der etwa unter Alkimus lebte, schon den gegenwärtigen hebr. Text gelesen. Dagegen giebt Jes. LXX folgenden Sinn: künftig wird der Berg Jahves, entweder der Zion (als Königssitz) oder das Bergland Jahves, nämlich Juda oder Palästina, wie c. 11 9, sicher gegründet sein, d. h. nach den voraufgegangenen Völkerstürmen sicheren Bestand gewinnen; das ist derselbe Gedanke, den wir c. 11 1 ff. und c. 9 1—6 finden, und derselbe Gebrauch von נכון wie c. 9 6 (s. d.). Die Fortsetzung giebt verschiedene Nuancen ein und desselben Gedankens, je nachdem man den 3. Stichos durch יהיה oder durch נכון יהיה vervollständigt; im ersteren Fall wird der Zion hervorgehoben: unser Tempel wird stehen auf dem vornehmsten Berge, im zweiten Fall erhält der Tempel den Accent: fest begründet, von niemandem mehr gefährdet, wird auch der Tempel auf dem vornehmsten Berge sein. Die erstere Auffassung ist die bessere, denn bei der zweiten sieht בראש ההרים fast wie ein unnützer Redeschmuck aus, und der 4. Stichos schliesst sich schlecht an. Also: der Zion, die מנוחה des künftigen Davididen 11 10 und der Berg des Jahvetempels wird einst fest gegründet und das Haupt der Berge sein und sein Tempel die Hügel überragen resp. nach dem hebr. Text von Micha: er selbst, der Berg, wird die Hügel überragen, natürlich nicht physisch, sondern politisch. Ist nun »der Thron Davids festbegründet« (I Kön. 2 45) und der Tempel weithin berühmt worden, so strömen (Jer. 31 12) ihm die Völker zu wie bisher anderen grossen Mittelpuncten der Menschheit z. B. Babel (Jer. 51 44). Das עליו bei Micha greift zu weit vor, wie der parallele Stichos zeigt, der verkehrter Weise zu v. 3 gezogen ist; sonst ist der Text Michas in diesen beiden Stichen besser, denn »Stämme, viele Völker« ist bescheidener und darum älter als das auf späterer Theologie beruhende »alle Völker«, wird auch durch v. 4 bestätigt. Zu den sorglosen Textvermehrungen gehört auch das prosaische und den Stichos überfüllende ואמרו. 3 von לכו an, die zweite Strophe, giebt mit der Rede der Fremden an, was sie nach Jerusalem zieht: sie wollen sich von dort die wahre sociale und politische Ethik holen. Durch Propheten wie Jes. wird Jahve sie belehren, wie man dem Gewaltthätigen steuert, den Hülflosen Recht schafft und Streitigkeiten unter den Stämmen beilegt; sie werden »in Jahves Wegen gehen«, seine Aufträge und Bescheide ausführen Luc. 7 8, die gerechten und weisen Einrichtungen des Jahvevolkes bei sich einführen. So liessen sich die Römer ihr Zwölftafelgesetz in Delphi bestätigen, holten sich die Eleer beim Pharao Psammis Rath über die unpartheiische Einrichtung der olympischen Wettkämpfe (Herod. II, 160), und in Palästina hiess es: Wer fragen will, frage zu Abel (II Sam. 20 18). Wenn die Fremden etwas von Israels Einrichtungen (מדרכיו) nachahmen, so geben sie damit ihre politische Selbständigkeit nicht auf, vielleicht nicht einmal ihre nationalen Culte; sie erkennen nur an, dass Jahve der gerechteste und weiseste Gott ist. Anerkennungen fremder Götter nach gewissen Seiten hin sind im Alterthum etwas ganz Gewöhnliches; schon früher suchten Fremde Jahve (Naeman) oder die Israeliten andere

[4]**Und richten wird er zwischen den Völkern**
**Und Entscheidung geben vielen Stämmen;**
**Und sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugeisen**
**Und ihre Lanzenspitzen zu Winzermessern;**
**Nicht hebt Volk gegen Volk das Schwert,**
**Und nicht lernen sie mehr Krieg.**

* * *

---

Götter auf (II Kön. 1). Immerhin ist ja möglich, dass Jes. weiter gehende Wirkungen des ethischen Einflusses angenommen hat, aber er spricht nicht davon. Auch spricht er weder hier noch anderwärts von einer durch Israeliten ausgeübten Mission, wie es sicher geschehen wäre, wenn er, wie die nachexilische Zeit, unter dem Wort Jahves und der Thora das pentateuchische Gesetz verstanden hätte; er überlässt die Mission dem Eindruck der Thaten Jahves und der Zustände seines Volkes. Die Dichtung hat also keinen theologischen Character, sondern lässt sich aus Jesaias grossartiger Geschichtsbetrachtung erklären. Darum auch keine Spur von Hass oder Verachtung der Völker, die nach der nachexilischen Theologie, wenige Ausnahmen abgerechnet (s. zu c. 19 23—25), in der Endzeit nur als Sclaven oder Clienten der Juden oder als Tributpflichtige gedacht werden. Über Thora und Wort Jahves vgl. zu c. 1 10; während das »Wort« den Genitiv nicht entbehren kann, steht die Thora absolut, weil sie ein mehr selbständiger Besitz der Menschen werden kann: der Bauer kann z. B. die von Jahve (c. 28 26. 29) gelernte Kunst des Ackerbaus uncivilisirten Stämmen auch ohne Jahves Nachhülfe lehren, dagegen muss man sich jedes einzelne Orakel von Jahve holen. **4**, die dritte Strophe, schildert den daraufhin eintretenden Gottesfrieden in der Völkerwelt. Wie sich jetzt die Bürger oder die Stämme eines Volkes in schwierigen Fällen an den König (II Sam. 14 4 ff.) oder an das Orakel wenden (Ex. 22 8), so wird künftig Jahve nicht der Regent, aber der Schiedsrichter, der weise Unpartheiische für die Völker sein vgl. Gen. 31 53. Sein schiedsrichterliches Walten wird ihnen so durchaus genügen, dass sie die Waffen bei Seite legen, ja zu Werkzeugen friedlicher Arbeit umwandeln. Dass die Waffen auch gegen wilde Thiere nicht mehr nöthig sind, gehört mit zum Gottesfrieden der messianischen Zeit Hos. 2 20; das zu erwähnen, war hier nicht möglich, aber auch unnöthig, wenn einmal c. 11 1 ff. vorherging. Der Dichter hält den Krieg für ein Übel, Altisrael dachte scheinbar anders darüber, für es war die מלחמת יהוה oder der יום יהוה der Höhenpunct des religiös nationalen Lebens Amos 5 18 ff. Auch Jes. ist ein Israelit alten Schlages, denn der grosse Schlachttag, den er erwartet, erfüllt ihn mit Enthusiasmus (30 27 ff.), und selbst seine Worte über die Assyrer (5 26 ff.) und Äthiopen (18 1 ff.) zeugen von seiner Empfänglichkeit für kriegerische Thaten und Tüchtigkeit. Aber weil aus den מלחמות יהוה ein abschliessender einziger Tag geworden ist, den noch dazu Jahve allein, ohne menschliche Hülfstruppen, ausfechten wird, ist ihm aller sonstiger Krieg und alle Kriegsrüstung ein Gräuel. Im vorletzten Stichos haben beide Recensionen אל statt des zu erwartenden על, ausserdem Micha im ersten Distichon ein metrisch anstössiges Zuviel in seinem עד־רחוק. Gleich diesem Zusatz wird auch Micha 4 4 von späterer Hand hinzugefügt sein und zwar nach II Kön. 5 5, sowohl aus metrischen Gründen als wegen seines schwächlichen Inhalts.

Zweites Stück c. 2 5—22, Gerichtsdrohungen nach voraufgegangener Schilderung der bösen Zustände. Dies Stück ist das schlechtest erhaltene des ganzen Buches. Der Anfang fehlt, gegen Ende haben wir nur dürftige Reste des ursprünglichen Wortlautes, daneben prosaischen Ersatz für ihn, Lücken und Zusätze sind häufig. Wahrscheinlich ist es nicht einmal einheitlich, sondern aus zwei verschiedenen Fragmenten zusammengeflickt, die zwar manchfache formale und inhaltliche Verwandtschaft haben, auch ungefähr aus derselben Zeit stammen, aber sich schon durch den Kehrvers unterscheiden. Die beiden Fragmente sind erstens c. 2 6—10. 18—21, zweitens v. 11—17; zu dem zweiten findet sich

2 [5]Haus Jakobs, auf und gehen wir im Lichte Jahves!

**[6]Denn verstossen hat Jahve sein Volk, das Haus Jakobs,**
**Denn voll sind sie von Wahrsagung von Osten her und von Zauberern [wie die Philister,**
**Und mit Barbaren tauschen sie Handschlag . . . . . . . . . .**

---

noch ein abgerissenes und etwas ausgebessertes Stückchen in c. 5 15. 16. Das erste Fragment wendet sich gegen das superstitiöse und weltliche Treiben Israels und droht im Kehrvers mit der schrecklichen erderschütternden Erhebung Jahves, das andere kündigt den Tag Jahves an über alles Hohe und allen Hochmuth. Vielleicht ist die Zusammenschweissung beider stürmischen Jugendreden durch die Wahrnehmung veranlasst, dass die erstere einen Vers hat (v. 9), der dem Kehrvers der zweiten in mehreren Ausdrücken wenn auch nicht grade im Sinne entspricht. Das Fragment v. 6—10. 18—21 wird nach seinem Inhalt in dieselbe Zeit fallen wie c. 1 29 ff. 17 1—11. 9 7—10 4. Das andere Stück v. 11—17 setzt einen äusserlich glänzenden Zustand Israels voraus und mag wegen des Sturms und Dranges, der es durchtobt und weil es den Tag Jahves zum ersten Male anzudrohen scheint, die älteste schriftstellerische Production Jesaias sein. **5** passt weder in der Form noch im Inhalt zum Folgenden und ist zweifellos von einem Leser geschrieben, um zu verhüten, dass das כי von v. 6 eine gradezu absurde Fortsetzung von v. 2—4 liefere; Micha 4 5 gab ihm die nöthige Anleitung. Äusserst unglücklich critisirt und verbessert de Lag. den Vers: »לכו ונלכה ist garstig« — das ist Geschmackssache, die alttest. Autoren haben nun einmal den garstigen Geschmack s. I Sam. 9 9. 11 14 vgl. Jer. 35 11 Ob. 1 1 — »נלכה ist ein grober Sprachfehler . . . man dürfte kaum נלכה בארח יהוה dulden, müsste bei באור יהוה durchaus ונתהלכה erwarten«. Der Sprachfehler ist hier durchaus auf Seiten des Critikers. התהלך steht bei nachexilischen Schriftstellern mit את oder לפני in dem Sinne »in der Gemeinschaft, unter den Augen jemandes leben«, was hier nicht sonderlich passen würde und wobei ein älterer Schriftsteller ebenfalls mit הלך auskommt Micha 6 8. הלך ist in übertragener Bedeutung so häufig, dass es unnütz ist, Stellen zu citiren; warum wird denn nicht auch v. 3 corrigirt? oder bedeuten die ארחות dort die Chausseen in Palästina? Vorgeschlagen wird ונוכחה יאמר für ונלכה באור, aber von einem Rechten ist im Folgenden nichts zu spüren. Wie wenig durch diese Textänderung der fehlende Anfang unsers Stückes gewonnen ist, beweist die weitere Vermuthung, dass zwischen v. 5 und 6 ein Vers abhanden gekommen sei. **6** Das כי mag Anfang einer neuen Strophe sein, vor der eine oder mehrere verloren gegangen sind; unmittelbar vorher ging also vielleicht der Kehrvers, der zur Flucht vor Jahve auffordert v. 10. 19. 21. Die 2. pers. in dem noch dazu plene geschriebenen נטשתה und in עמך ist auffällig, die LXX hat die 3. pers. Vielleicht war abgekürzt geschrieben נטש יה עמו. De Lag. will נְטַשְׁתָּה herstellen, aber das giebt eine noch viel unerträglichere 2. pers., dazu kommt נטש ausser in den Dichtungen Jer. 15 6. Deut. 32 15 immer von der Verstossung des Volkes durch Jahve vor. Dass durch die Textlesart die Schuld des Volkes gestrichen oder gemildert würde, scheint auf der sonderbaren Meinung zu beruhen, dass ein Schriftsteller die Wirkung nicht vor der Ursache nennen kann. Verstossen hat Jahve »das Haus Jakob« (LXX Israel) wegen seiner Hinneigung zu fremden Leuten und Dingen, vor allem zur ausländischen Mantik und Magie. מקדם hat längst Anstoss erregt und Vorschläge wie מִקֶּסֶם, מִקְּסָם und קסם מקדם hervorgerufen; der letztere oder etwa קֹסְמֵי מקדם (wenn man nicht lieber im Folgenden עֹנְנָה will) ist schon des Rhythmus wegen der beste. Die קסם genannte Divination steht nicht immer im bösen Sinn, wird Micha 3 6. 11 auch vom נביא ausgesagt vgl. Jes. 3 2 und scheint nach Spr. 16 10 keine äussere Manipulation zu erfordern. Die עננים deutet Fleischer als die, »die durch Zauber geschlechtlich unfähig machen«, aber dieser Sinn scheint zu speciell zu sein im Vergleich mit dem häufigen Vorkommen dieser Magie;

**[7] Und voll ward sein Land von Silber und Gold und kein Ende seinen [Schätzen,**
**Und voll ward sein Land von Rossen und kein Ende seinen Wagen,**
**[8] Und voll ward sein Land von Nichtsen, . . . . . . . . . .**
**Dem Werk seiner Hände huldigt er, dem, was gemacht seine Finger.**
**[9] Und niedrig ward der Mensch und erniedrigt der Mann, und nicht [giebt's Erhebung für sie!**
**[10] Komm in . . . . Felsen und verbirg dich im Staube**
**Vor dem Schrecken Jahves und seiner hehren Majestät,**
**[Wenn er aufsteht zu erschüttern die Erde]**

---

eher mögen es Regenzauberer sein (den. von עָנָן), obwohl man auch eine Nebenform von ענה, Zaubersprüche singen, annehmen kann; im Talmud wird עונן noch mit עין (Augen verblenden, hypnotisiren) oder mit עונה Zeit (Tagewählerei) zusammengebracht. Der dritte Stichos hat die zweite Hälfte verloren, wenn wir hier überall Langverse (s. zu c. 1 21) haben; möglich ist auch, dass immer auf je zwei Langverse ein kürzerer Stichos folgte. ישׂפיקו scheint denom. von einem nicht vorkommenden Nomen des Sinnes »Handschlag« zu sein. In בילדי נכרים ist sowohl das בְּ auffällig (statt לְ oder עִם) als auch der Plural נכרים statt נָכְרִי oder aber das ילדי vor dem Plural. Die Vermuthung בִּידֵי für בילדי hat mir Hitz. schon vorweggenommen. Dillm. bringt für seine Meinung, dass man Jünglinge (dies soll ילדי bedeuten) gern zu Wahrsagern genommen hätte, keine Beweisstellen bei, mit denen er sonst so verschwenderisch umgeht. Was für Contracte oder Geschäfte mit den Barbaren gemeint sind, erfahren wir nicht, vielleicht liegt die Ergänzung im Folgenden. **7** Silber und Gold füllten (in Folge des v. 6b erwähnten Verkehrs?) »sein« Land (LXX: ihr Land); in dem Suffix wirkt עם von v. 6a nach, wenn der Text richtig ist. Jene Schätze, noch mehr Wagen und Rosse, die Altisrael nicht besass, gelten dem Propheten als weltlicher Besitz, als Machtmittel, die Jahves Hülfe scheinbar überflüssig machen, als eine Entlehnung fremder Cultur, die Israel zum Verkehr mit den Fremden zwingt und diesen ähnlich macht. Die der palästinensischen Cultur abholde Gesinnung Altisraels hat sich bei den Propheten, Nasiräern, Rechabiten in manchen Dingen (Leben in Städten, Weingenuss etc.) mit merkwürdiger Zähigkeit erhalten und mit dazu beigetragen, jene scheinbaren oder wirklichen Sonderlinge zum Gegenstand bald der Verwunderung und Scheu, bald des Spottes zu machen. Gold und Rosse stehen characteristischer Weise mitten zwischen den Zauberern v. 6 und den Götzen v. **8**, die mit einer spöttischen Umbiegung von אלים אֱלִילִים genannt werden, Nichtse (von אַל); vielleicht hat schon Jes. אַל als »Starker« aufgefasst. Was אַל wirklich bedeutet, weiss kein Mensch. Jesaia spottet wie vor ihm schon Hosea über die Bilder als Menschenwerk; er ignorirt oder verachtet den Unterschied zwischen dem Bilde und dessen Geist mitsammt all den superstitiösen Bedingungen und Ceremonien, unter denen ein beseeltes Idol zu Stande kommt. Das zweite Verbum ist mit de Lag. als Singular יִשְׁתַּחֲוֶו zu sprechen; der consonantische Character des ו ist z. B. auch Gen. 20 13 von den Punctatoren verkannt vgl. noch v. 20. Der erste Stichos von v. 8 ist, wenn Langvers, unvollständig; man könnte etwa ergänzen וְאֵין קֵצֶה לְעַצְּבֹתָיו und die Ähnlichkeit dieses Versschlusses mit dem folgenden als die Ursache des Ausfallens betrachten. **9** scheint arg mitgenommen zu sein; man kann nicht sehen, ob ein oder zwei Stichen beabsichtigt sind. Die erste Hälfte scheint zu besagen, dass die Menschen gesunken sind durch den Aberglauben und die Nachahmung der Ausländer. Die zweite Hälfte erklärt Dillm.: »nicht darfst (kannst) du ihnen vergeben« und sucht das אל = *οὐ μή* durch die dichterischen Stellen Ps. 34 6. 41 3. 50 3. Jer. 14 17, die 2. pers. durch v. 6 zu rechtfertigen, ohne zu fühlen, wie unglaublich schwächlich und schläfrig dieser Satz für Jes. überhaupt und zumal in dieser Feuerrede sich ausnimmt; wenn noch statt

**— — [11]Und niedrig wird werden der Hochmuth der Menschen**
**Und erniedrigt der Stolz der Männer,**
**Und erhaben wird Jahve er allein an jenem Tage.**

**[12]Denn einen Tag hat Jahve der Heere über alles Prächtige und Stolze**
**Und über alles Ragende und [Erhabene]**

---

אַל die Schwurpartikel אם stände! Das אשׂא der LXX und die bisher versuchten Änderungen geben nichts Annehmbares, oben ist ein וְאִם שְׂאֵת לָהֶם nach Gen. 4 7 zu Grunde gelegt worden. **10** der Kehrvers, hat ebenfalls den letzten Stichos verloren, den jedoch die LXX noch vorfand. Wahrscheinlich sind auch vor בוא einige Wörter ausgefallen, da die Halbverse zu kurz sind vgl. v. 19. 21. בוא und הטמן würden als inff. abss. einen sehr lahmen Anfang zu der donnernden Drohung dieses Strophenschlusses bilden, der imp. kann durch v. 19 und 21 nicht in Frage gestellt werden. Wenn Jahve sich zum Gericht erhebt, dass die Erde unter seinen Fusstritten erbebt (Richt. 5 4), so sollen vor seiner schreckens- und hoheitsvollen Erscheinung, die nach c. 30 27 und alter Anschauung mit dem Gewitter heraufzieht, die Menschen sich in Höhlen verkriechen, wie sonst wohl vor einfallenden Feinden (I Sam. 13 6). Übrigens ist hier einmal Hosea in der oft citirten Stelle c. 10 8 dem jungen Jes. überlegen in der Darstellung des jähen Gottesschreckens, der das götzendienerische Gesindel überfällt.

2 11—17; s. die Vorbemerkungen zu c. 2 5 ff. **11** wirkt nach v. 10 nur abschwächend, ist zudem, wie v. 17 vgl. 5 15 f. zeigt, ein Kehrvers, gehört also einem andern Zusammenhang als v. 10. Vermuthlich ist v. 11—17, dessen Rhythmus ein ganz anderer ist als der von v. 6 ff., grade hier eingesetzt worden, weil die alte Handschrift zwischen v. 10 und 18 ganz unleserlich geworden war und ungefähr den Raum einer Strophe (s. zu v. 18) offen liess. Dem 11. v. ist wahrscheinlich eine Schilderung menschlichen Hochmuths voraufgegangen. Obgleich Dillm. decretirt, dass der Text von v. 11 in Ordnung, ein Refrain nicht beabsichtigt und jede Gleichmacherei mit v. 17 ungebührlich sei, wird sich doch empfehlen, wenigstens den Classikern des A. T. zuzutrauen, dass sie über solches unbehülfliche Stottern, wie im jetzigen v. 11 a, hinaus waren, und anzunehmen, dass die grosse wörtliche Übereinstimmung zwischen v. 11 und 17 einen ästhetischen Zweck habe, denjenigen, um des willen man Kehrverse schreibt. עיני ג׳ א׳ שׁפל ist im Hebr. noch viel barbarischer, als im Deutschen: »die Augen des Hochmuths der Menschen ist niedrig«; verdächtig ist das Nebeneinanderstehen von שׁפל und ושׁח, und wegen v. 17 vgl. c. 5 15 a das erste Wort wahrscheinlich eine Variante zum zweiten. Da die Kehrverse nicht in jeder Kleinigkeit übereinstimmen müssen, da die Augen auch c. 5 15 vorkommen, sowie in LXX, so könnte der erste Stichos etwa mit וְעָנֵו (vgl. c. 31 4) »und ducken wird sich der Hochmuth« angefangen haben; ob man alsdann im zweiten ושׁח oder ושׁפל schreibt, das ist ziemlich gleichgültig. Aber ebenso möglich ist freilich, dass die beiden Kehrverse völlig gleich lauteten. ביום ההוא ist bei den Sammlern und Ergänzern der prophetischen Bücher so beliebt, dass man es zunächst immer für verdächtig halten muss; hier ist aber die Echtheit durch die Stellung und die Fortsetzung geschützt. **12** Die neue Strophe knüpft mit כי unmittelbar daran an. Dass der Tag Jahves hier zum ersten Mal von Jes. beschrieben wird, ist schon oben vermuthet. In dieser Schilderung schafft sich das ganze jugendliche Ungestüm eines grossen Mannes hinreissenden Ausdruck; die Ekstase, mit der die alten Israeliten die Schlachten Jahves schlagen helfen, lebt darin auf. Die elementare Gewalt der Empfindung muss aber zugleich den noch fehlenden Gedankenreichthum der späteren Reden ersetzen. Das letzte Adjectiv in v. 12 übersetzt LXX mit *μετέωρον καὶ ταπεινωθήσονται*, also doppelt; offenbar ist das Zweite eine Correctur nach dem hebr. Text, und dass *μετέωρον*, נשׂגב oder גבה dem שׁפל vorzuziehen ist, liegt auf der Hand. Dillm. hält allerdings den Schreibfehler für unentbehrlich, übersetzt aber so, als

[13]Und über alle Cedern Libanons, die stolzen,
Und über alle Eichen Basans, die ragenden,
[14]Und über alle Berge, die stolzen,
Und über alle Hügel, die ragenden,
[15]Und über jeden hohen Thurm
Und über jede befestigte Mauer
[16]Und über alle Tarsisschiffe
Und über alle köstlichen Bildwerke:
[17]Und niedrig wird werden der Hochmuth der Menschen
Und erniedrigt der Stolz der Männer,
Und erhaben wird Jahve er allein an jenem Tage. — —

---

wenn וישפל stände; er meint, das Resultat müsse in einem allgemeinen Satz gleich allgemein angegeben werden: würden sonst die Leser nicht dahinter gekommen sein? Jes. schreibt doch nicht für die Fibel? **13** Nach dem Bau der übrigen Stichen zu urtheilen, scheint eines der beiden Adjectiva in v. 13a zu 13b zu gehören. Mit stürmischer Eile wird nun v. **13—16** der Gottessturm an uns vorübergeführt; alles nimmt er mit sich fort, was in die Lüfte ragt, Baum, Thurm und Meerschiff. Denn wenn Jahve zum Kampf erscheint, so kommt er mit sinnlichen Wettern und wirft, obgleich nur den Menschen zürnend, auch solche Dinge nieder, die ihm nichts zu Leide gethan haben. Die Bäume, Berge, Schiffe allegorisch zu deuten, ist geschmacklos; und dass die wiederholten »und« ein ungesuchtes rhetorisches Mittel sind, die Eile und Gewalt des Gottessturms zu malen, sollte doch wohl fühlbar sein: wie ist es denn möglich, sie mit dem schläfrigen »sowohl — als auch« wiederzugeben! Höchst naturwahr wird der Orkan in seinen einzelnen Phasen geschildert: zuerst hört man ihn in der Luft über die Wälder und Berge hinbrausen v. 13. 14, dann steigt er zu den Städten v. 15, endlich zum Meer herab v. 16a, und kommt man zur Besinnung, so sieht man die kostbarsten Gegenstände v. 16b niedergestürzt durch den wüthenden Wind. Schon ein gewöhnliches rechtschaffenes Gewitter wüthet vom Negeb bis zum Libanon nach Ps. 29. Die Eichen (und Büffel) Basans sind im A. T. so berühmt wie die Cedern des Libanon; übrigens verwendet die antike Poesie, auch die griechische und römische, geographische Epitheta viel mehr als die moderne zur Ausmalung; müsste man doch von unserem Geschmack aus dem Dichter von Ps. 29 vorwerfen, dass er ein sinnliches Phänomen in einer Ausdehnung schildert, die über den Bereich der sinnlichen Anschauung weit hinausreicht. Tarsisschiffe wie unser Indienfahrer (die alten Übersetzer: Meerschiffe). Vielleicht hatten die Judäer zur Zeit dieser Rede solche Schiffe, die aber nicht nach Tarsis in Spanien fuhren; denn Usia eroberte die Hafenstadt Elath am älanitischen Meerbusen; aber es ist wahrscheinlicher, dass Jes. das Mittelmeer vor Augen hat. Das *απ. λεγ.* שְׂכִיּוֹת ist vermuthlich nach מַשְׂכִּית auf Erzeugnisse der Schnitzkunst und Bildhauerei zu deuten, die die Häuser und Gärten der Vornehmen schmückten und die Spuren eines Sturms und Erdbebens besonders auffällig zeigten und nicht minder die menschliche Ohnmacht gegenüber den unsichtbaren Mächten. So hätten wir v. 16 einen passenden Anschluss an den Kehrvers v. 17. Das Erdbeben unter Usia, das Jes. als Kind erlebt haben kann, mag frühzeitig in der Seele des jungen Patriciers solche Eindrücke, wie sie hier zu Worte kommen, hervorgerufen und sein Gefühl für die Erhabenheit Jahves und die Nichtigkeit der menschlichen Kraft geweckt haben; so braucht man für den Vorwurf der Hoffart vielleicht gar keine besonderen Veranlassungen anzunehmen. Der durch erschütternde Ereignisse erzeugte Ernst, der den jungen Jes. für das härene Kleid des Propheten vorbereitete, wie er im Mittelalter verwandte Geister in die Wildnis oder ins Kloster trieb, konnte ihm Dinge anstössig machen

[18]**Und die Nichtse . . . alles geht vorüber**

. . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . .

[19]**Kommen werden sie in Felsenhöhlen**
**und in Löcher des Staubes,**
**Vor dem Schrecken Jahves**
**und seiner hehren Majestät,**
**Wenn er aufsteht zu erschüttern die**
**[Erde.**

[20]An jenem Tage wird hinwerfen der Mensch seine silbernen und goldenen Nichtse, die er sich gemacht zur Huldigung, den Maulwürfen und den Fledermäusen,

[21]**Zu kommen in die Felsenspalten**
**und in die Risse der Steine,**
**Vor dem Schrecken Jahves**
**und seiner hehren Majestät,**
**Wenn er aufsteht zu erschüttern die**
**[Erde.**

[22]Lasst doch ab vom Menschen, in dessen Nase ein Hauch ist, denn wie hoch ist der zu achten.

* * *

---

mit denen die Weltmenschen gedankenlos ihre Lust und Eitelkeit befriedigten, ohne sich für gottlos zu halten. Die Strophe und vielleicht die Rede ist mit v. 17 zu Ende.

2 18—21 weist dagegen in Inhalt und Form auf v. 6—10 zurück. Nach dem zweimaligen Auftreten des Kehrverses v. 19. 21 könnte man meinen, zwei Strophen annehmen zu sollen, die dann freilich beide sehr kurz ausgefallen wären. Dem Refrain v. 19 gehen nur ein paar kaum verständliche Worte vorher, dem Refrain v. 21 gar ein Satz von ausgesprochen prosaischem Character. Beide Strophen würden so ziemlich dasselbe besagt haben, nämlich den Untergang des Götzendienstes. Daher empfiehlt es sich, v. 20f. als Variante von v. 18f. zu betrachten: v. 18f. stand in der halb zerstörten Handschrift unsers Büchleins, v. 20f., wegen der kleinen Verschiedenheiten im Kehrvers wahrscheinlich einer anderen Handschrift entnommen, sucht den Sinn, da der Wortlaut nicht mehr herzustellen ist, wiederzugeben und hat dazu vielleicht c. 30 22. 31 7 zu Rathe gezogen. **18** enthält die Worte, die in der ganzen Strophe noch zu entziffern waren. והאלילים כליל soll nach Dillm. gleich כָּלִיל האלילים sein und יחלף »es wird vorbei sein« heissen; wie sich v. 19 daran anschliesst, macht ihm keine Sorge. Einem Schüleraufsatz von heute würde man eine solche Leistung, wie sie v. 18—21 bietet, nicht hingehen lassen. De Lag. vermuthet in כליל ein Substantiv mit der Vergleichungspartikel כְּ, übersieht dann aber in der Eile, mit der er geschrieben zu haben scheint, dass יחלף mit diesem Substantiv als Relativsätzchen verbunden werden kann, also לחלף nicht nöthig ist. Er kann Recht haben, nur ist bei dem Zustand des Textes der Boden selbst für glückliche Conjecturen völlig unsicher. **20** knüpft natürlich mit dem unvermeidlichen »an jenem Tage« an. Mit de Lag. ist עָשׂוּ zu sprechen s. v. 8. In die Verbesserung לַחֲפַרְפָּרוֹת willigen auch die conservativsten Anhänger des überlieferten Textes; gemeint sind Thiere, die viel graben und wie die Fledermäuse in der Nähe der menschlichen Wohnungen, in den Höfen oder den Gärten, wo die Idole stehen, sich aufhalten, also etwa Maulwürfe. Die unglückliche Verbindung dieses Satzes mit dem Kehrvers v. 21 durch das zweckangebende לְ kommt auf Rechnung des Ergänzers. **22** ist ein Stossseufzer, den ein Leser an den Rand schrieb, veranlasst durch den Eindruck des vorhergehenden Stückes. Der Vers, in LXX noch fehlend, kann natürlich wohl von Jes. sein, ebenso gut aber auch von jedem beliebigen anderen, und jedenfalls passt er weder in v. 6—10. 18—21, noch in v. 11—17. Dillm. will ihn mit c. 3 1 ff. verbinden, aber dazu passt er noch weniger, denn dies Stück geht von dem Gedanken aus, dass menschliche Stützen der Gesellschaft nicht blos möglich, sondern nothwendig sind, nur dass sie auch taugen müssen. לכם ist dat. eth., der den Imper. vertraulich dringlich macht. Der Mensch hat nur eine נשמה, eine *ψυχη ζωσα*

**3 [1]Denn siehe der Herr, Jahve der Heere,**
**Entfernt von Jerusalem und Juda Stütze und Stützung*),**
**[2]Den Leibwächter und den Kriegsmann,**
**Den Richter und Propheten, den Orakelmann und Ältesten,**
**[3]Den Obersten von Fünfzig, den Günstling und Rathgeber,**
**Den Geheimkünstler und Zauberverständigen.**
**[4]„Und machen werde ich Jünglinge zu ihren Obersten,**
**Und Misshandlungen sollen herrschen über sie“.**

*) jede Stütze des Brodes und jede Stütze des Wassers.

---

I Cor. 15 45, ist kein El und keine רוח c. 31 3; auf was d. h. wie gering ist der zu rechnen (das part. niph. wie oft im gerundivischem Sinne).

Drittes Stück c. 3 1—12, in wenig gefeilten Achtzeilern abgefasst. Es kündigt dem judäischen Staat die bevorstehende, von Jahve zur Strafe für die Missregierung und Corruption der Rechtspflege herbeigeführte Anarchie an, bildet also eine Ergänzung zu den bei Jes. vorwiegenden Drohungen mit äusseren Feinden, hat aber manche Berührungen mit c. 9 7 ff., besonders mit c. 9 13 ff. Es fällt wahrscheinlich in die Zeit, wo die assyrische Gefahr und selbst die syrische Invasion noch nicht im Anzuge war, und das um so mehr, als v. 12a auf keinen König besser passt, als auf den schwachen Ahas. **1** knüpft an einen unbekannten Zusammenhang an, wenn כי ursprünglich ist. Jahve ist daran (part. mit הנה vgl. c. 17 1), dem kleinen Staat zu nehmen, wer und was ihn gegenwärtig stützt. »Jerusalem und Juda«, mit Voranstellung der Stadt (s. zu c. 1 1), ist Jesaias stehende Bezeichnung für den jud. Staat, dessen Hauptstadt, für ein grösseres Reich geschaffen, eine dominirende und für die weitere Entwicklung auch der Religion bedeutungsvolle Rolle spielte. v. 1b ist ein Interpretament auf Grund von Gen. 18 5. Hes. 4 16. Lev. 26 26, aber ein falsches, denn von einer Hungersnoth, etwa in Folge einer Belagerung, ist nicht die Rede (auch v. 7 nicht); gemeint sind v. 1a die Stützen der politischen und socialen Ordnung (vgl. c. 19 10. 13. Ps. 11 3. Gal. 2 9), die Vertreter der Autorität. Übrigens hat der Glossator mit seinem כל den Eindruck richtig wiedergegeben, der mit der Zusammenstellung von משען und משענה beabsichtigt ist. Die Ausführung in v. 2 f. erinnert an Hos. 3 4. Die Männer der Ordnung stehen aber recht ungeordnet durcheinander; Jes. wollte dadurch schwerlich in witziger Weise die beginnende Confusion andeuten, so wenig wie der Jahvist Gen. 12 16 die Knechte und Mägde aus Schelmerei zwischen die Esel und Eselinnen gestellt hat; indessen ist schwer zu sagen, was seine Reihenfolge war und was Spätere hinzugethan oder weggelassen haben, ob z. B. nicht der Priester mitgenannt war. Der גִּבּוֹר ist ein Soldat von der stehenden Truppe der gibborim oder Leibwache, deren naiv auszeichnender Name an die »Unsterblichen« der Perserkönige erinnert; das *γίγαντα καὶ ἰσχύοντα* der LXX nennt noch den איש חיל. Der נביא ist der gewöhnliche Ekstatiker, über dessen schlechte Aufführung c. 28 7 ff. Micha 3 5. 7. 11 Zeugnis ablegt; über den קסם s. zu c. 2 6. Der נשׂוא פנים ist ein Bevorzugter, der nicht wegen Adels oder Verdienstes angesehen ist, sondern dem der König oder sonst ein Mächtiger »das Gesicht erhoben« hat; die LXX hat ihn nicht; bezeichnet dafür bemerkenswerther Weise den Folgenden als פֶּלֶא יוֹעֵץ (s. 9 5). Der חכם חרשים und der נבון לחש haben offenbar verwandte Professionen; da לחש das Murmeln der Zaubersprüche bedeutet, so werden die חרשים keine technischen Fertigkeiten sein, wie die alten Übersetzer und einige Exegeten annehmen, sondern die tausend Künste des Adepten. Auch nach Hos. 3 4 gehören jene volksthümlichen Autoritäten, die die Mantik üben, zu den Grössen, ohne die man sich den Bestand der gegenwärtigen Gesellschaft gar nicht denken kann. **4** Hat nun die durch Jahve hervorgerufene Umwälzung die Polizei und die Regenten, sowie die ganze geistige Führerschaft der Menge hinweggefegt, so geht alles drunter und drüber, so siegt die physische Kraft und

**[5]Und drängen wird sich das Volk Mann auf Mann der eine auf den andern,**
**Losstürmen der Junge auf den Alten und der Lump auf den Ehrenvesten.**
**[6]Wenn dann einer anfasst den andern im Haus seines Vaters:**
**„Einen Mantel hast du, Häuptling wirst du uns sein,**
**Und dieser Trümmerhaufe sei unter deiner Hand“ —**
**[7]Ruft der an jenem Tage: „Ich will nicht Wundarzt sein,**
**Und in meinem Hause ist weder Brod noch Mantel,**
**Nicht sollt ihr mich machen zum Häuptling des Volkes!“**

---

die Leidenschaft, junge Feuerköpfe und halbreife Buben reissen die Herrschaft an sich. Das ist natürlich keine Anspielung auf den jungen Ahas v. 12a, denn die hier gemeinten Elemente steigen, wie v. 5 noch deutlicher zeigt, aus der Hefe des Volkes empor und gehören überdies der Zukunft an. תעלולים vgl. c. 66 4 bezeichnet wie das Verb. התעלל die persönliche Vergewaltigung, das Sichvergreifen an jemandes Person, also jene Insulten und brutalen Misshandlungen, die grade die sociale Revolution so leicht begleiten. Auffällig ist das plötzliche Auftreten der 1. pers.; vielleicht soll der Wechsel den Strophenschluss markiren. **5** schildert die Anarchie, **6. 7** die verzweifelten Versuche, wieder aus ihr herauszukommen. Die Strophe ist characteristisch für die aristocratische Lebensanschauung Jesaias, die auch sonst, z. B. c. 32 5, zu Tage tritt. Wenn die Entfesselung der rohen Naturtriebe die Ordnung, die Pietät und den Respect über den Haufen geworfen hat v. 5, dann wird man wieder Ordnung haben wollen, und es versteht sich für Jes. von selbst, dass man sich an die Reste des Patriciats wenden wird. Wie die aufständischen Bauern dem Ritter Götz die Führung aufzwangen, so stürmen die »Enterbten« zu einem Patricier, der nicht blos noch ein eigenes Haus hat, sondern im Hause seines Vaters, im alten Erbe, sitzt, und wollen ihn zum Dictator machen, weil er (er allein) noch einen Mantel und damit die Mittel zu repräsentiren habe. Grade diese Motivirung dürfte beweisen, dass es die Plebs, nicht etwa die (meist vernichteten oder geflüchteten) Angehörigen der regimentsfähigen Classen sind, die auf diese halb naive, halb herrische Weise das Bedürfnis kundgeben, den Zusammenbruch wieder zu heilen, und zugleich die eigene Unfähigkeit zu regieren und die gewohnte Unterordnung unter die Vornehmen verrathen. »Häuptling (s. zu c. 1 10) wirst du uns sein«, ein kategorischer Befehl. Aber der Erwählte setzt eine ebenso kategorische Verneinung dagegen v. 7. Er ruft (קול zu ergänzen wie z. B. Hiob 21 12) in der Erregung: Ich will nicht Wundarzt (c. 1 5) sein, ich bin ebenso arm wie ihr alle. Dass er auf keine Besoldung rechnet, liegt wohl nicht blos an der durch die Anarchie hereingebrochenen allgemeinen Armuth, sondern wird auch sonst das Gewöhnliche gewesen sein und eine der Ursachen, dass blos die Reichen öffentliche Ämter versehen konnten und dass manche sich durch Bestechungen und Erpressungen entschädigten und für die Armen nicht zu haben waren (s. zu c. 1 17. 23). Das קצין עם deutet an, dass Jesaia sich auch die Dynastie vertrieben oder abgesetzt denkt, die er v. 2f. nicht mitnannte (wie doch Hosea c. 3 4), weil es ihm bei seinen bekannten Gesinnungen gegen das davidische Haus widerstreben mochte. Angesichts der Darstellung v. 1—7, deren Lebenswahrheit seitdem so manche Revolution bestätigt hat, fragt man sich, ob Jes. schon Ähnliches erlebt hatte, wenn auch nicht im eigenen Land, so in der Nachbarschaft. Oder haben wir diese bewundernswerthe Schilderung als Beweis seiner Genialität anzusehen? Gewiss ist er nicht blos im engeren Sinn als Visionär und Gottesredner Prophet, sondern auch in dem weiteren, in dem jeder grosse Dichter Prophet ist. **8** Die dritte Strophe v. 8. 9. 12 giebt nun die Motivirung zu der in v. 1—7 gedrohten מכשלה. Wort und That sind in Stadt und Land wider Jahve. אֶל (statt עַל) ist hier noch viel unmöglicher als c. 2 4; v. 8b ist überhaupt etwas sonderbar trotz gewisser Anklänge an c. 1 16. למרות für לְהַמְרוֹת vgl. Ps. 78 17 (Ges. § 53, 3 Anm. 7). **9** Jahve ist

**[8]Denn es strauchelt Jerusalem und Juda fällt,**
**Denn ihre Zunge und ihre Thaten sind wider Jahve,**
**Zu empören die Augen seiner Majestät.**
**[9]Ihr Personansehen zeugt wider sie,**
**Und ihre Sünde sprechen sie aus*) unverhohlen.** *) wie zu Sodom
**Wehe ihnen selbst, denn sich thun sie Böses an!**
**[12]Meines Volkes Herr ist ein Knabe, und Weiber beherrschen es,**
**Mein Volk, deine Leiter sind Verführer und deine Pfade verwirren sie.**

[10]Heil dem Gerechten, denn gut geht's [ihm],
Denn die Frucht ihrer Thaten werden sie essen.
[11]Wehe dem Gottlosen, böse geht's [ihm],
Denn Vergeltung seiner Hände geschieht ihm.

* * *

---

der Oberrichter und hat die Aufsicht über die menschlichen Regenten und Richter, die aber vor seinem Richterstuhl nicht bestehen, weil sie in offenkundiger Weise partheiisch sind. Eben darum der Zusammenbruch, die Entfernung der Richter und Regenten und ihres gleichgesinnten Anhangs. Es ist wunderlich, dass die meisten Ausleger diesen einfachen Zusammenhang verkennen und sich abquälen, dem bekannten Ausdruck הַכִּיר פנים, die Person ansehen, wovon wir hier das nom. verb. haben (s. zu der Form Olsh. S. 359. 582), irgend einen andern Sinn aufzunöthigen oder ein anderes Wort (von der Wurzel הכר) zu entdecken, in der Meinung, dass für Jes., als wäre er ein Schulmeister, Ausdrücke wie »ihr Aussehen«, »ihre Frechheit« schlimmere Anschuldigungen enthalten, als der Vorwurf absichtlicher Rechtsverdrehung. Bestätigt wird die gewöhnliche Bedeutung des Wortes durch den schönen Gegensatz, der im Prädicat liegt: »zeugt wider sie«. Die Grossen, die sich nur als Machthaber und Richter fühlen, stehen selbst als Angeklagte vor einem höheren Richter und werden von ihrer eigenen Ungerechtigkeit verklagt. Der Einwand, dass die Rede nicht einen einzelnen Stand, sondern das ganze Volk im Auge habe, ist unbegreiflich. Als ob nicht Jes. (wie alle Propheten) stets die führenden Classen für das Geschick und den Zustand des ganzen Volkes verantwortlich machte und dies nicht obendrein v. 12 ausdrücklich ausspräche! Wenn die מכשלה durch die Entfernung der Autoritäten entsteht, warum soll dann nicht das כשל durch die Frevel dieser Autoritäten motivirt werden können? Aber an der Verwirrung ist wohl hauptsächlich die harmlose Randbemerkung eines alten Lesers schuld, der durch den zweiten Stichos von v. 9: sie machen kein Hehl aus ihrer Sünde, an die Sodomiter erinnert wurde, natürlich nicht an die sodomitische Sünde, sondern an das schamlose Heraussprechen ihrer Absicht, die schutzlosen Fremden zu vergewaltigen. לא כחדו hat den Character eines Hülfsverbums. Ihre eigene Person (נפשם wie z. B. c. 47 14. 46 2) bringen jene ins Unglück, die andere ungestraft vergewaltigen zu können sich rühmen v. 9c. **10. 11** Der Ausruf in v. 9c hat einen Leser veranlasst, ein paar herzlich triviale und in unserm Zusammenhang gradezu unpassende Sprüchwörter an den Rand zu setzen. Unpassend und unmöglich ist hier der Satz, dass der Gerechte die Frucht seiner Thaten esse, deswegen, weil die Guten grade so gut wie die Schlechten unter der Missregierung und in der bevorstehenden Anarchie zu leiden haben. Für Jes. und die alte Zeit werden die Gerechten das Gut des Landes essen (1 19), wenn sie mit dem ganzen Volk mehr oder weniger identisch sind; die individualistische Vergeltungslehre, die offenbar die Meinung unserer Sprüchwörter ist, dass der Fromme auf jeden Fall auf genaue Honorirung seiner Thaten zu rechnen habe, konnte naturgemäss erst herrschend werden, als der alte Staat als solcher seinen Werth für die Religion verloren und der Einzelne auf eigene Hand, vielleicht in fernen Himmelsstrichen, sein Glück zu schaffen hatte. Übrigens scheint der Rand für die beiden Sentenzen etwas zu knapp gewesen zu sein: bei רע fehlt, wie die Parallele

**3 [13]Dasteht zu hadern Jahve, tritt hin zu richten die Stämme,**
**[14]Jahve kommt ins Gericht mit den Ältesten seines Volks und [seinen Obern:**

---

zeigt, das כי, bei רע und טוב das לו, denn dass beide Wörter unglücklich und glücklich bedeuten, kann man mit Gen. 47 9. Amos 6 2. Ps. 112 5 nicht beweisen, jedenfalls wären sie neben צדיק und רשע sehr ungeschickt; die eine Stelle, mit der sich der Wegfall des לו bei טוב allenfalls rechtfertigen liesse, Jer. 44 17, giebt, wenn man sich auf ihr Alter und ihr Hebräisch berufen darf, den Sinn viel unzweideutiger zu erkennen. Der Platzmangel war auch wohl schuld, dass אמרו für אִשְׁרוּ gelesen werden konnte. Dillm. will allerdings die Antiphonese bei אמרו vertheidigen; dass dies Wort sonst nicht mit dem acc. pers. construirt wird, macht in diesem Fall nichts aus, behauptet er, natürlich ohne es zu begründen; »sonst« (hilft das eine nicht, so hilft das andere) könnte man auch übersetzen: sagt, der Gerechte, dass er gut. Eine solche Stotterei muss sich Jes. gefallen lassen, nur damit sich der Abschreiber nicht versehen habe? Freilich erklärt Dillm. das אמרו für »unentbehrlich«: Jes. fordere die verstockten Bösewichter auf, sich zu jenen Wahrheiten (des deuteronomischen Katechismus) zu bekennen und rüge so indirect ihren — frivolen Unglauben. Eine wunderbare Pädagogik! War Jes. eben erst aus dem Seminar entlassen, dass er mit solchen Kindlichkeiten Eindruck zu machen glaubte? v. 12 sagt uns, wie die v. 8 f. geschilderte sittliche Verwilderung entstehen und sich so schamlos geberden konnte: der König ist ein Kind (»Wehe dir Land, dessen König ein Kind ist und dessen Oberen unmässig« Koh. 10 16), nicht grade den Jahren, aber der Reife nach: um so besser passt das hyperbolische מעולל, das eigentlich den Säugling, ein Kind bis zum Alter von 3, 4 Jahren bezeichnet. Statt des Knaben regieren die Weiber, etwa die Mutter, die ihn noch am Gängelbande hat, und er selbst ist kein starker Regent, sondern ein launischer hochmüthiger Frohnvogt. נגשיו im Plur. vgl. c. 19 4. 1 3. Das zweimalige עמי, die Voranstellung des Wortes in 12 a, der Wechsel der Person sieht nicht sehr vertrauenerweckend aus, auch sonst ist manches auffällig. Dass v. 12 b jesaianisch ist, kann man nur zu gut beweisen, denn er kehrt c. 9 15 fast wörtlich wieder, während es uns schwer ein will, dass ein Jes. sich in dieser Weise selbst citirt haben sollte, s. jedoch zu c. 9 15. Das דרך war vom Abschreiber versehentlich geschrieben und dann nicht gestrichen, um die Abschrift nicht zu verunzieren und dadurch zu entwerthen, ähnlich wie חתן in Gen. 19 12. בלעו fand die LXX ohne das ע und sprach es בִּלּוּ; בלו passt in der That besser als בלע verschlingen, das vielleicht vom Ktib mit Rücksicht auf c. 9 15, wo es auch die LXX hat, gewählt ist.

Viertes Stück c. 3 13—15, mit neuem Eingang und eigenem Abschluss, von ganz anderer Form, als das vorhergehende. Stammt es von Jes., was freilich weder bewiesen noch widerlegt werden kann, so verweisen wir es in seine früheste Zeit, denn die Gerichtsvorstellung ist sehr einfach, Jahve selbst noch der Richter. Indessen ist es freilich trotz des abschliessenden נאם v. 15 wohl nur ein Bruchstück, es fehlt ein Darum! **13** Jahve will hadern, Process führen, aber nicht als Ankläger (1 18), sondern als Richter. Er sitzt nicht, wie in späteren Darstellungen (Dan. 7 9), die in der Ausmalung der göttlichen Majestät sich nicht genug thun können, sondern er steht da; eben »aus der Ferne« herbeigekommen, tritt er voll Zorns und Eifers vor das Volk, um ohne viel Ceremonien die Schuldigen zur Rechenschaft zu ziehen; keine Spur von dem feierlichen, von langer Hand vorbereiteten Weltgericht. Die עמים sind nicht die Völker überhaupt, sondern die israelitischen Stämme, wie doch v. 14 f. deutlich genug zeigt. עם ist die kleine oder grosse Volksgemeinschaft von Einem Blute und mit einer Volksgemeinde, daher oft der einzelne israelitische Stamm z. B. Gen. 49 16. 10, dessen verhältnismässige Selbständigkeit sogar zur Zeit Jesaias noch nicht ganz aufgehört hat vgl. c. 9 20. Obgleich Jahve die Stämme richten will, fordert er doch **14** nicht die Gesammtheit oder die einzelnen Individuen Mann für Mann vor sich, sondern nur die für die Wohlfahrt des Volkes verantwortlichen

**„Und ihr, abgeweidet habt ihr den [Weinberg,** **der Raub des Elenden ist in euern [Häusern!**
**15Was zerschlagt ihr mein Volk** **und zermalmt das Gesicht der Elen- [den?“**
**Spruch des Herrn Jahves der Heere.**

* * *

**3 16Und es sprach Jahve:**
**Weil hochmüthig sind die Töchter [Zions,**
**Und gehen gereckt den Hals** **und schielend mit den Augen,**
**Immerzu trippelnd gehen** **und mit ihren Füssen klirren:**

---

Gemeinde- und Staatsbeamten (vgl. zu c. 3 9). Zornig bricht er los »und ihr« vgl. Ps. 2 6, nicht als ob er vorher andere abgeurtheilt hätte, wovon ja nichts gesagt wird, sondern weil der Affect einen andern selbstverständlichen Satz unterdrückt: ich habe euch doch zu Beschützern des Volks eingesetzt. »Den (nicht: meinen) Weinberg habt ihr abgeweidet« ist wahrscheinlich eine sprüchwörtliche Redensart. Statt den Weinberg vor dem Weidevieh zu behüten, haben sie selbst ihre Heerde darauf getrieben. Der Raub (zu גְּזֵלַת s. Olsh. S. 320) der Armen (gen. obj.), das was sie den Schutzlosen etwa durch die Amos 8 4 ff. 5 11. 12 erwähnten Mittel abgenommen haben, ist in ihren Häusern, dient also als Beweismittel. **15** ist noch stärker: was erfrecht ihr euch. מה לכם in Ein Wort zusammengezogen, darum ohne כי vgl. dagegen c. 22 1. Die Niedrigen werden als Sclaven behandelt und zerschlagen, obgleich sie doch Jahves Volksgenossen sind (עמי): eine echt antike und anschauliche Motivirung für das Eingreifen Gottes zu Gunsten der Machtlosen, die ebenso gut Bürger sind wie die Reichen, aber deren Bürgerrecht leicht missachtet oder (s. zu c. 5 8) gefährdet wird, nur der Bürger als solcher hat mit der Gottheit directen Verkehr, nicht der Sclave, darum hat das Bürgerrecht unmittelbar religiösen Sinn und Werth und ist die Antastung eines freien Volksgenossen eine Verletzung der Religion. Der stärkste Ausdruck am Schluss: ihr zermahlt, wie zwischen zwei Mühlsteinen, mit euern Machtmitteln und Rechtskniffen die Niedrigen, um ihnen das Letzte an Besitz und Kraft abzupressen; unser »schinden« ist ähnlich vgl. Micha 3 2. Ob der abschliessende Stichos, der überflüssig ist und zu v. 13. 14a nicht sonderlich passt, von Jes. herrührt, mag dahingestellt bleiben.

Fünftes Stück c. 3 16—4 1, das ursprünglich nur aus den drei Sechszeilern c. 3 16. 17. 24. c. 4 1 besteht. Es ist gegen die hochmüthigen, über die gute Sitte sich hinwegsetzenden Weiber der vornehmen Classen in der Hauptstadt gerichtet und darf gewiss unbedenklich dem Jes. zugeschrieben werden, während über die Zeit der Abfassung keine Sicherheit zu erlangen ist; am ersten würde ich es neben c. 3 1—12 stellen. Der Eingang, ebenso wie c. 29 13 vgl. 8 5 lautend, legt die Vermuthung nahe, dass das übrigens in sich abgeschlossene Stück einst einem grösseren Zusammenhang angehörte, aber nicht dem jetzigen, wo solche Eingänge ganz fehlen, wahrscheinlich einem von Jesaia selbstverfassten Buch, das nicht als ein Ganzes erhalten blieb, sei es durch Schuld des Zufalls, sei es deswegen, weil spätere Schriftsteller einzelne Bestandtheile anderen, etwa geschichtlichen Zusammenhängen einverleibten, denen sie die Sammler wieder entnahmen. **16** »Und es sprach Jahve« scheint, nach dem Versbau zu urtheilen, dem gedichtartigen Stück selbst anzugehören und nicht etwa von Jes. oder einem anderen nachträglich vorgesetzt zu sein. Zion ist hier im engsten Sinn das vornehme Stadtviertel. יען כי leitet öfter bei Jes. eine längere Periode ein c. 29 13. 7 5. Das ältere נטוות ist dem נטויות des Qre vorzuziehen. Statt den Blick zu senken, recken die vornehmen Damen den Hals und lassen die Augen nach den Männern schielen; vor der Lüsternheit betont characteristischer Weise Jes. den Hochmuth, der in dieser Hinwegsetzung über den Anstand liegt, den die orientalische Dame in der Öffentlichkeit zu beobachten hat. הלוך וטפף, das erste Verbum nur Hülfsverbum im Sinne von »immerzu« vgl. Gen. 8 3. 5; der inf. abs. wie ein Gerundium im abl. Das

**[17]Wird grindig machen der Herr [ihren Scheitel — und Jahve ihre Scham entblössen,**
**[24]Statt Balsams wird Moder sein — und statt Gurtes ein Strick**
**Und statt Haargekräusels eine [Glatze — und statt weiter Hülle Sackumgürtung**
[„Schandmal statt Schönheit.“
**4[1]Und ergreifen werden sieben [Weiber — Einen Mann an jenem Tage:**
**„Unser Brod wollen wir essen — und in unser Gewand uns kleiden,**
**Nur werde dein Name über uns genannt, nimm weg unsre Schande!“**

---

Klirren der Füsse (zu dem mascul. Suffix s. Ges. § 121, 6 Anm. 1) bewirken die Fussspangen (עכסים, davon עכס denom.) und Schrittkettchen (v. 20). **17** שׂפח sollte wie ספחת und מספחת, Schorf, mit ס geschrieben sein; der Schorf ist die Folge gänzlicher Verkommenheit durch Verarmung, Krankheit u. dgl. Oben ist des Metrums wegen das schwerfällig wiederholte בנות ציון durch das Suffix ersetzt. פתהן fassen die meisten Neueren und wahrscheinlich auch die Punctatoren als »ihre Scham« und kriegen deshalb von Stade (ZATW 1886 S. 336) eine Strafpredigt über Unverstand (weil der zweite Stichos nach dem ersten erklärt werden müsste) und Beleidigung des Anstandes. Das ist ein wenig blinder Eifer. Der sinnlichen Grundbedeutung, die פת haben soll, braucht sich Jes. gar nicht bewusst zu sein, Derbheit ist am Platz, wie der erste Stichos zeigt, und ערה passt sehr gut zu der modernen Übersetzung von פת. Jedenfalls ist aber die Zuversichtlichkeit, mit der Stade nach Koppes Vorgang פְּאָתְהֶן = פָּאתָן zu lesen jeden verständigen Leser auffordert, nicht sehr berechtigt. Für die Parallele קדקד — פאה könnte man höchstens die sonderbare Umgestaltung, die Num. 24 17 in der sehr späten Stelle Jer. 48 45 erfährt, anführen. Sonst kommt das Abscheeren der פאת ראשׁ oder פ' זקן als von den Arabern geübte, den Israeliten verbotene Sitte vor. Ist denn etwa hier פאה ausnahmsweise = פ' ראשׁ? Und was bedeutet ein Aufdecken oder Entblössen der Kopfseite? Dillm., der, von der in פת angeblich liegenden Obscönität erschreckt, Stade beifällt, erklärt פאה für die Schläfe (was zu הקיף פ' ראשׁ Lev. 19 27 schlecht genug stimmt, noch schlechter zu dem sonstigen Gebrauch des Wortes) und עֵרָה als Enthaaren, was es sonst niemals bedeutet. Und wie verhielte sich das Enthaaren der Schläfe zu dem Grindigmachen des Scheitels? ist es eine absteigende Klimax oder eine Ergänzung dazu? will Jahve die Weiber גבח und קרח machen? Aber die Glatze kommt erst v. 24. In Wahrheit kann man mit der Aufdeckung der Seite nichts anfangen. Hieronymus scheint bei seinem crinem nudabit an I Cor. 11 5 gedacht zu haben, übersetzt jedenfalls willkürlich. Die alten Übersetzer geben פת sonst mit Gestalt oder Schönheit wieder; wenn sie, wie Dillm. für möglich hält, noch פאתהן lesen, so müssen sie nach Stade ja doppelt unverständig gewesen sein. Die alten jüdischen Erklärer werden mit ihrer Deutung »Scham« (vgl. פֹּתוֹת cardines feminae) wohl im Recht bleiben. Zu der Vocalverkürzung von פתהן vgl. Olsh. S. 270, zu dem Suff. Olsh. 184. Ges. § 91, 1 Anm. 1 u. 2. Zu יערה, das nach Lev. 20 18 f. auch als hiph. gesprochen werden könnte, vgl. das Nomen עֶרְוָה und die Stelle c. 47 3. Wie der erste Stichos in v. 17 auf v. 16 a, so schlägt dieser zweite auf v. 16 b zurück. Die Entblössung der Weiber hat man sich wohl nicht als Folge der Kriegsgefangenschaft zu denken, sondern eher (s. zu c. 4 1) als Insultirung seitens des Pöbels, auf den jetzt die Vornehmen hochmüthig herabsehen. — v. 18 ff. s. u. **24** schliesst sich an v. 17 an. Zu dem Grind kommt hinzu Moder, zu der Entblössung ein Strick wie c. 32 11. Die vornehmen Frauen sind in schmutzige Bettlerinnen verwandelt. מעשׂה מקשׁה, Werk von Drechselei, ist zu sonderbar, als dass man nicht das erste Wort für einen stehen gebliebenen (vgl. zu c. 3 12) Schreibfehler halten sollte. פתיגיל ist wohl wegen des folgenden Gegensatzes von Jes. als Compositum angesehen. כי תחת יפי (כִּי = כְּוִי, eine Haut-

3 [18]An jenem Tage wird entfernen der Herr die Pracht der Fussspangen und der Sonnchen und Mondchen, [19]der Ohrgehänge und Ketten und Schleier, [20]der Kopfbunde und Schrittkettchen und Gürtel und Duftbüchsen und Amulete, [21]der Fingerringe und Nasenringe, [22]der Galakleider und Überkleider und Umschlagetücher und Taschen, [23]der Handspiegel und Hemden und Turbane und Überwürfe. —

3 [25]*Deine Mannen werden durch's Schwert fallen* | *und deine Heldenschaft durch Krieg.*
[26]*Und klagen und jammern werden ihre Pforten,* | *und ausgeleert wird sie zur Erde sitzen.*

* * *

---

verletzung durch Schlagen, Kratzen u. s. w. vgl. פְּצִעָה Ex. 21 25) scheint ein volksthümliches Reimwort und von einem Leser beigeschrieben zu sein. — v. 25 f. s. u. — c. 4 1 setzt c. 3 24 fort, als letzter stärkster Zug aus dem Bilde von der Verkommenheit jener Weiber. Jetzt stolz auf ihre hohe und sichere Stellung werden sie dann von der Verzweiflung dazu gebracht, sich mit Beiseitsetzung des Schamgefühls dem ersten besten Mann an den Hals zu werfen, um nur durch den Namen einer Ehefrau einige Sicherung vor den gemeinsten Insultirungen zu gewinnen, denen in Zeiten der Anarchie alleinstehende Weiber, am meisten aber heruntergekommene vornehme Frauenspersonen ausgesetzt sind. Der Anfang ist Sach. 8 23 nachgeahmt. ביום ההוא hier wie c. 2 11. 17 am Schluss des Satzes; לאמר wird hier wie c. 3 7 hinzugesetzt sein. Die Weiber wollen sich selbst durch Arbeit oder mit den Resten ihres Vermögens durchs Leben schlagen, statt sich von dem Mann ernähren zu lassen, wenn er sie nur durch seinen Namen deckt. עלינו drückt die Oberhoheit aus vgl. z. B. Amos 9 12, wie ja auch das Weib ihren Mann בעל oder אדון nennt (Gen. 18 12). חרפתנו ist nicht die Schmach der Ehe- oder Kinderlosigkeit; die wäre unter so bewandten Umständen selbst für orientalische Weiber ein kleines Übel. Gemeint ist die Schande, in der nach dem allgemeinen Zusammenbruch die gestürzten, schutzlosen, früher beneideten, jetzt verlumpten Weiber der aristokratischen Stände leben, nachdem ihre Väter, Brüder, Gatten getödtet oder verjagt sind. So sind diese drei Strophen ein Seitenstück zu c. 3 1—12. — Einverleibt sind ihnen zwei Zusätze:

1) c. 3 18—23 unterbricht den Zusammenhang von v. 17 und 23 durch ein Inventar der weiblichen Toilette, das durch das unvermeidliche »An jenem Tage« eingeführt wird und eine erstaunliche Beschlagenheit Jesaias auf diesem Gebiet verrathen würde, wenn man es ihm ernsthaft zuschreiben dürfte. Aber Jes. hat hier so wenig die Putzwaarenhandlung ausgeschrieben, wie der Dichter des Hohenliedes den Krämerladen in Cant. 4 13 f. Dillm. meint freilich, dass die Aufzählung ihre gute oratorische Wirkung habe und dass die lange, nicht enden wollende Reihe die Masslosigkeit der Prunksucht der Weiber veranschauliche, warnt übrigens vor der Einbildung, dass jede einzelne alle diese 21 Dinge zusammen oder gar zu gleicher Zeit getragen habe. Um die Culturgeschichte mag der Einsatz nicht unverdient sein, hat wenigstens Stoff zu ganzen Büchern geliefert. Das Verzeichnis kümmert sich wenig um geordnete Reihenfolge und natürlich noch weniger um den Rhythmus der prophetischen Rede. Zum Theil sind die Artikel ausländischer Herkunft, wie die Namen beweisen.

2) c. 3 25. 26 enthält vier Stichen, die von den übrigen in Form und Inhalt so stark abweichen, dass ihre Unechtheit in die Augen springt. Angeredet wird v. 25 ein Femininum, nach v. 26 eine Stadt, unter der der Einsetzer natürlich Zion verstanden hat, während dies vom Dichter nicht so sicher behauptet werden kann. Dass die beiden Disticha, die vielleicht ursprünglich nicht so nahe bei einander standen (wegen des Wechsels der Person), einem Gedicht entlehnt sind, ergiebt sich aus der Sprache: מתים,

4 ²An jenem Tage wird gereichen der Spross Jahves zur Zierde und zur Ehre, und die Frucht des Landes zur Hoheit und zum Schmuck den Entronnenen

---

גבורה sind durchaus poetische Ausdrücke, und v. 26 ist ganz und gar poetisch gehalten. Das Schicksal der unbekannten Stadt scheint mir zu elegisch ausgemalt zu sein, als dass ich die Verse dem Jes. zuschreiben möchte. **25** מתים wird im gewöhnlichen Leben nicht mehr gebraucht, eben darum von den Dichtern im emphatischen Sinne; גבורה ist Collectiv für גבורים wie z. B. כבוד c. 5 13. **26** Das alliterirende ואנו ואבלו auch in der späten Stelle c. 19 8. פתחים von einer Stadt noch gewählter als שערים; die Thore klagen (vgl. c. 14 31), weil die Männer getödtet sind, die im Thor sonst zusammenkamen, oder weil eine grosse Gefahr droht. ונקתה steht trotz des kleinen acc. dist. in Pause, um zu verhindern, dass das folgende Wort mit ihm, statt mit תשב zusammengelesen werde. Ausgeleert (von Bewohnern? oder von Freude, Glück?) wird sie sein, zur Erde hinsitzen (in Appositionsstellung hinzugefügt), nicht grade wie eine Entthronte (c. 47 1), sondern wie eine Trauernde (Klagel. 2 10).

Sechstes Stück c. 4 2—6. Es schildert den herrlichen Zustand Palästinas und Jerusalem in der Zeit nach dem grossen Gericht, vor allem die Herabkunft der göttlichen Majestät auf den Tempelberg. Der Stil ist so schleppend und schwerfällig, wie in keinem vorexilischen Prophetenbuch; hin und wieder findet sich ein Ansatz zum üblichen Parallelismus membrorum, aber es entsteht höchstens eine Art von halbpoetischer Prosa. Ob die Vorstellung von der »Heiligkeit« der »Entronnenen Israels«, vom Geist des Gerichts und der »Abspülung« der Unreinheit durch Jahve, von der sinnlich wahrnehmbaren Gegenwart Gottes über der Festversammlung, und die Verweisung auf die analoge, vorbildliche Gegenwart Gottes über der mosaischen Stiftshütte, jesaianisch sind, das darf man wohl bezweifeln. Ist die messianische Deutung von v. 2 und der hebr. Text von v. 5 im Recht, so würden sich die Anzeichen für späten Ursprung noch mehren. Stade (ZATW 1884 S. 149 ff.) streicht v. 5. 6 als nachexilischen Zusatz, weil hier von der Rückkehr Jahves nach Jerusalem die Rede sei, wovon ich nichts entdecke; er stellt ausserdem die ersten drei Verse in die Reihenfolge 4, 3, 2. Auf diese Weise liessen sich doch aus Koheleth oder Esther jesaianische Präparate herstellen? Das Stück, das sich mehrfach mit den Zusätzen in c. 28—32, besonders mit c. 28 5 f. berührt, spiegelt die eschatologischen Vorstellungen des 2. Jahrh. wieder (s. zu c. 24 23); es dürfte vom Sammler des Büchleins c. 2—4 verfasst sein, der dieses nicht ohne tröstlichen Schluss lassen mochte und daran, dass seine Sätze Jesaias Lehre wiedergeben, so wenig zweifelte, wie heute ein bibelgläubiger Theologe an seiner Übereinstimmung mit der Bibel. **2** Das einleitende »An jenem Tage«, sich an das Vorhergehende ebenso schlecht anschliessend wie c. 28 5, führt uns in die eschatologischen Stimmungen und Interessen hinein, mit denen die jüdischen Leser überall an die alten Orakel herantraten und über deren geschichtlichen Sinn sich hinwegsetzten. In der Endzeit giebt es eine פליטת ישראל c. 10 20, einen Rest c. 28 5, der der allgemeinen Vernichtung entronnen ist und mit der jüdischen Gemeinde nach Ausscheidung der Abtrünnigen und »Sünder« c. 1 27 f. zusammenfällt; diesem Rest wird der dann eintretende Stand der Dinge zur hohen Ehre dienen. Selbstverständlich heisst das nicht: der Rest wird sich daran genügen lassen und nicht nach anderen weltlich hohen Dingen streben (Dillm.), das hiesse es selbst dann nicht, wenn dastände: בעיני פלטת י'; die späteren Eschatologiker denken immer daran, was die Fremden dazu sagen werden, wenn »Israel« plötzlich so emporkommt. Zu dessen Ruhm wird gereichen צמח יהוה und פרי הארץ. Die Frucht des Landes, nämlich des heil. Landes, ist nach Num. 13 23. Deut. 8 8. Gen. 43 11 Wein, Granatäpfel, Feigen, Balsam, Honig u. s. w., was alles in der Zukunft viel herrlicher gedeihen wird als jetzt, als Beweis für die Frömmigkeit des Volkes und den Segen seiner Religion Deut. 28. Lev. 26. Da Jahve Korn, Baumfrucht u. s. w. sprossen lässt, so könnte צמח יהוה dasselbe sein, indessen ist der Gesichts-

Israels. [3]Und geschehen wirds, der Übriggebliebene in Zion und der Bewahrte in Jerusalem, heilig wird er genannt werden, jeder der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem, [4]wenn abgewaschen hat der Herr den Unflat der Töchter Zions und die Blutschulden Jerusalems wegspült aus seiner Mitte, durch den Geist des Gerichts und den Geist der Vernichtung. [5]Und kommen wird Jahve

---

punct dabei ein anderer. Frucht des Landes ist, was das Land nach Bodenart, Klima, Wasservertheilung dem Fleiss des Landmanns erfahrungsgemäss liefert, Spross Jahves das, was die Gottheit unberechenbarer Weise durch Gabe von oben her, namentlich durch Regen, wachsen lässt; eventuell auch auf einem Boden, der sich menschlicher Cultur versagt vgl. Ps. 104 13 ff. Beides zusammen, wie es auch Deut. 28 11 f. etwas weitläufiger zusammengestellt ist, hat, wenn es sich künftig im reichsten Masse einstellt, zur Folge, dass alle Völker Israel mit Scheu und Bewunderung ansehen werden, als »ein Geschlecht, das Jahve gesegnet hat« c. 61 9. 62 2. 3 vgl. Deut. 28 10. 4 6. 7. De Lag. macht nach der Besprechung von ׳ה צמח als dem *αὐτομάτως φυέν,* für das er Wetzsteins und Sprengers Parallelen aus dem ausserbibl. Sprachgebrauch beibringt, folgende Mittheilung: »Der Ausdruck ׳ה ׳צ bedeutet mithin nach Vergleichung von Jer. 23 5. 33 15 einen Nachkommen des davidischen Hauses, den Jahve in dunkler Zeit als einen Gegensatz gegen die untauglich gewordenen natürlichen Nachkommen geboren werden lässt. Der Ausdruck ist bereits bei Jes. ein technischer, mithin älter als Jesaia.« Die beiden »mithin« sind ganz unberechtigt, es ist die reine Offenbarung. Was soll denn das parallele פרי הארץ bedeuten, giebt es da kein »mithin«? De Lag. fährt fort: »Auch hier wie so oft das am Tiefsten in die Herzen Greifende der jammervollen Bibliolatrie des Protestantismus zum Trotz nicht in der Schrift, sondern zwischen ihren Zeilen und hinter denselben.« Nein, auch nicht hinter ihnen, sondern blos in den »mithin«. Wenn der letztere Satz dem Vf. der Semit. von einem Dritten in den Mund gelegt wäre, so dürfte er sich beschweren. Denn grade die »Bibliolatren« huldigen seit langem der von ihm vermeintlich neu entdeckten messianischen Deutung des צמח. Übrigens ist man viel spröder gegen subjective Offenbarungen, die so unbeglaubigt vor uns hintreten, wo nicht über uns herfallen, als gegen zu weit getriebene Anhänglichkeit an kirchliche Deutungen. **3** »Und geschehen wird's«, abermals ein ärmliches Anknüpfungsmittel. Der Rest soll heilig »genannt werden«, letzteres ein Lieblingsausdruck bei den Späteren, besonders bei Tritojesaia (c. 60 14. 61 6. 62 4. 12). Die allgemeine »Heiligkeit« aber ist ein eschatologisches Dogma, das kaum vor der deuteronomischen Zeit möglich war und auch da hauptsächlich nur von solchen Schriftstellern vertreten wird, die wie Tritojes. und Deuterosacharja in den Juden eine Art Priesterkaste für die ganze Menschheit sehen und auf die künftige Herrschaft des Tempels und seines Cultus über die Welt rechnen (Jes. 61 6. 62 12. Sach. 14 20 f. vgl. den Zusatz zu Jes. 6 13). Ein Prophet, der auf ein Königthum und fleissige Ackerbauer (c. 32 20) rechnet, könnte einen permanenten Heiligkeitszustand jedes Einzelnen weder für möglich, noch für wünschenswerth halten. Das »ungeschickt nachklappende und sich in den Parallelismus nicht fügende Versende« von v. 3 hält Stade für ein Glossem, weiss auch »die Vorstellung, dass die ‚zum Leben' Prädestinirten in ein göttliches Buch des Lebens eingezeichnet werden, nicht recht in der Theologie des Jes. unterzubringen.« Aber klappt nicht auch das Versende von v. 2 und 4 nach? Der ganze Stil ist unjesaianisch; v. 3 b erinnert dagegen an den Stil von gesetzlichen Verordnungen (vgl. z. B. c. 56 6 b). Das Buch des Lebens, das auch Ex. 32 32 f. I Sam. 25 29. Ps. 69 29. 139 16. Dan. 12 1 ähnlich vorkommt vgl. Hes. 9 4. Apoc. 7 3 ff. Jer. 22 30 und ein von den Bürgerlisten genommenes Bild ist (Hes. 13 9. vgl. Neh. 12 22 f. 7 5. 64), wäre bei Jes. immerhin möglich, und die Idee der Prädestination braucht nicht darin gesucht zu werden; aber es nimmt sich diese Vorstellung für einen Jes. allerdings zu kleinlich und theologisch aus. **4** würde bei Jes. wahrscheinlich nicht mit אם, sondern mit כי (denn) be-

auf die Stätte des Berges Zion und dessen Versammlung auf der Wolke bei Tage und im Rauch und Glanz der Feuerlohe bei Nacht*), [6]und er wird sein

*) denn über aller Hoheit ist ein Baldachin.

---

ginnen. Die Ausleger streiten, ein indirecter Beweis für den schlechten Stil des Stückes, darüber, ob v. 4 Nachsatz zu v. 3 oder Vordersatz zu v. 5 sei; was richtig ist, kann kein Mensch sagen. אם »ist hier nicht reine Bedingungspartikel, sondern neigt zum Zeitbegriff hin wann«, sagt Dillm., ohne Missfallen über eine solche Unreinheit zu empfinden; als die Zeit angebend steht es auch z. B. c. $28_{25}$. Die Töchter Zions sind wohl die c. $3_{16}$ von Jes. angegriffenen Zionitinnen; das v. 4a gebrauchte Bild gehört, im Gegensatz zu der Bestimmung, die vernünftiger Weise jedes Bild hat, zu denen, die man nicht in der Vorstellung reproduciren darf. Die Blutschulden betreffen die männliche Hälfte der Bevölkerung, sie sollen »abgespült« werden, ein Ausdruck aus der Cultussprache vgl. Hes. $40_{38}$. II Chr. $4_{6}$. Die Abwaschungen geschehen »durch den Geist des Gerichts und der Vernichtung« (denn verbrennen soll בער doch wohl nicht bedeuten, da man mit Feuer nicht abspülen kann). משפט in diesem technischen Sinn auch c. $1_{27}$. $5_{16}$; für den Geist haben überhaupt die Späteren eine Vorliebe vgl. c. $28_{6}$. $63_{10.14}$. Sach. $6_{8}$. Dass hier der Geist als Medium des Gerichts auftritt, könnte auf einer theologischen Ausspinnung von c. $11_{4}$ beruhen (vgl. c. $40_{7}$). 5 im hebr. Text: und schaffen wird Jahve über der ganzen (heilig. Wohn-) Stätte des Zionberges und über Zions Festversammlung eine Wolke u. s. w. Danach würde über dem ganzen Berge, der nicht mehr Königssitz, sondern nur noch Tempelberg ist, eine von Gott neu geschaffene Wolke bei Tage und Rauch und Feuerglanz bei Nacht schweben, erstens weil alles Herrliche überdacht sein muss, zweitens (v. 6) um Regen und Sonnenglut abzuhalten. Ganz unverändert wird dieser Satz nur von Wenigen acceptirt (z. B. von v. Orelli), die meisten versuchen es mit andern Constructionen, Umdeutungen oder Streichungen. Hitz. zieht die ersten zwei Worte von v. 6 zu v. 5, ähnlich Ew. und Del., Bredenk. umgekehrt חפה zu v. 6; Ges. Knob. fassen חפה als unpers. perf. pual; Dillm. streicht v. 6. v. 5b kann ohne Künstelei nur heissen: denn über aller Hoheit ist ein Baldachin (v. Or.), das ist aber offenbar eine Motivirung für den vorhergehenden Satz des hebr. Textes: Jahve wird über dem Tempel eine Wolke etc. schaffen, und zwar eine so entschieden rabbinische Motivirung, dass sie dem Vf. nicht angehören kann: wie der König unter dem Baldachin sitzt, Braut und Bräutigam unter ihm gehen, so muss der Tempelberg als Königsthron, die Cultusgemeinde als Braut des himmlischen Bräutigams einen Baldachin über sich haben. Nach Entfernung von v. 5b bleibt noch manches Auffällige. »Wolke bei Tage und Rauch«, wie die Accentuation vorschreibt, giebt keine Rauchwolke, wohl aber zwei schlecht vereinbare Dinge. LXX und manche Exegeten verbinden mit Recht עשן mit לילה; Ex. $13_{21}$ und Parall. stimmt nicht blos damit überein, sondern ist offenbar Grundlage und Vorbild unserer Stelle. Dillmanns Einwendung, dass man des Nachts den Rauch nicht sehen kann, würde selbst dann nichts helfen, wenn sie richtig wäre (s. Gen. $15_{17}$), denn den himmlischen Lichtglanz können menschliche Augen auch nicht sehen, d. h. nicht vertragen; der Rauch macht ihn erträglich und er den Rauch sichtbar. Sonderbar ist ferner ברא; es würde, wenn ursprünglich, zu der Annahme zwingen, dass nicht von der »Gnadengegenwart Gottes« in der Wolken- und Feuersäule die Rede sei, sondern von etwas ganz Neuem und zu anderen Zwecken Bestimmtem, und dies hat ja auch die Glosse v. 5b hervorgerufen; es würde ferner in v. 6 den wunderbaren Gedanken hineinlegen, dass die Wolke vor Regen schützen soll. Etwas Besseres erhält man durch Vergleichung der LXX: ובא והיה כל מכון; lesen wir dafür mit Hülfe des hebr. Textes: ובא יהוה על מכון »kommen wird Jahve über die Stätte«, so erhalten wir wenigstens etwas, was möglich ist und als Abschluss zu v. 2—4 passt, auch fällt dann das überflüssige כל des mas. Textes hinweg. Ferner hat LXX צל ענן יומם ובעשן (? *σκιασει*), das wäre etwa על ע׳ י׳ ובעשן »auf (c. $19_{1}$) der Wolke bei

zum Schatten vor der Hitze und zur Zuflucht und zum Versteck vor Wetterguss und Regen.

* * *

5 1 **Singen lasst mich doch von meinem Freunde,**
**Das Lied meines Freundes von seinem Weinberg. —**
**Einen Weinberg hat mein Freund**
**Auf fettreichem Horne,**

---

Tage und im Rauch etc«. Die Festversammlung (Sing. oder Plur. s. Olsh. S. 377) Zions, zu der die Gemeinde nach dem nachexilischen Gesetz an den Sabbathen und Festen berufen wird (Lev. 233. 7. 8. Ex. 1216. Num. 2818) verdient wohl den Vorzug vor den »Umgebungen« der LXX. Bei den Versammlungen am Tempel soll offenbar die ganze Volksgemeinde zugegen sein. Dass die goldene Zukunft jene goldene Vergangenheit der mosaischen Führung repetiren soll, ist zwar eine beliebte Vorstellung der Späteren, weil diese den Pentateuch gelesen und einen flüchtigen Gedanken Hoseas (216f.) gern mit der Wirklichkeit des babylonischen Exils combinirt haben, aber für Jes. ist Davids Zeit das classische Vorbild, das jedoch weit überboten werden soll. Auch ist sehr unwahrscheinlich, dass Jes. sich Jahve im künftigen Jerusalem als unter beständigen sinnlichen Erscheinungen gegenwärtig sollte vorgestellt haben; c. 22—4. 111ff. 95f. 321ff. 15ff. weiss nichts davon. Der Vf. von c. 45 vertritt die von Hesekiel und Tritojes. begründete, dann besonders im 2. Jahrh. ausgebildete Eschatologie des gesetzlichen Judenthums, die auf dem Heiligkeitsgedanken beruht und ihren Stoff durch eine realistische Auslegung von Gesetz und Propheten gewinnt und die ja in christlichen Formen auch unter uns aufgetaucht ist. **6** Die Hütte verdankt ihr Dasein nur der Erwägung, dass die neugeschaffene Wolke und der Lichtglanz v. 5 nicht gut gegen Regen und Sonnenglut schützen können; das והיה der LXX ist natürlich richtig. So verbürgt v. 6, den Dillm. ganz consequent zu Gunsten des ברא beseitigen möchte, die Richtigkeit von בא in v. 5. Ferner ist mit LXX יומם zu streichen, weil לילה fehlt. An מסתור, wofür Jes. סתר schreibt (c. 2817. 322), nehmen wir keinen Anstoss, da es nur die Indicien der Unechtheit vermehrt. Dillm. beanstandet Wetterguss und Regen als Bilder des Ungemachs, aber nur hier, nicht c. 254. 282. 322.

Dritte kleine Sammlung c. 5. Die Anzeichen, dass c. 5 eine eigene Sammlung bildet, sind mehr negativer Art. Zunächst kein Anschluss noch vorn und rückwärts: die Drohungen c. 5 hätten sachlich vor c. 4 oder nach c. 6 gestellt werden müssen. Sodann gehört c. 515f. nach c. 211ff., c. 525ff. nach c. 97—104; der jetzige Zustand lässt darauf schliessen, dass der Sammler c. 2—4 und c. 61—104 entweder nicht besessen hat oder nicht anzutasten wagte. Vgl. Einl. § 11.

Erstes Stück c. 51—7. Jes. hat bei einer Gelegenheit, wo er nicht blos Jerusalemer, sondern auch Judäer in grösserer Zahl beisammen fand, die Maske eines Volkssängers vorgenommen. Er wollte nicht gleich erkannt sein, damit dem finsteren Verkündiger des Gerichts die Zuhörer nicht entliefen. Nachdem er ihre Aufmerksamkeit durch die leichtgeschürzten Verse im Volkston, wohl auch durch entsprechende Musik, vor allem durch den räthselhaften, die Neugier weckenden Eingang gefesselt hat, wirft er die Maske ab und schliesst mit kurzen prophetischen Sätzen, die man nicht wieder vergisst. Da das Bild vom Weinberg hier als unbekannt vorausgesetzt wird, da in späterer Zeit Jes. wohl allgemein, selbst den Landleuten, so bekannt war, dass ihm die Verkleidung nichts geholfen hätte, so verlegen wir die Parabel vom ungerathenen Weinberg wohl am Besten in seine früheste Zeit. **1a** ist ein Vorgesang, für einen Volkssänger unentbehrlich, um für das Lied selbst Ruhe zu schaffen s. zu c. 12. In לידידי und לכרמו ist das לְ wahrscheinlich volksthümliche Verkürzung für אֶל. Eigentlich will der Sänger nur seines Freundes Lied vortragen, der denn auch von dem zweiten Achtzeiler an das Wort hat. **1b** כרם und קֶרֶן, ein volksthümliches Klangspiel. Der Boden des Weinbergs

**[2]Und er grub ihn um und entsteinte ihn**
**Und bepflanzte ihn mit Edelrebe,**
**Und baute einen Thurm in seiner Mitte,**
**Und auch eine Kelter hieb er in ihm aus,**
**Und er hoffte, dass er Trauben bringe,**
**Doch er brachte Herlinge.**
**[3]Und jetzt, Bürger von Jerusalem**
**Und Mann von Juda,**
**Richtet doch zwischen mir**
**Und zwischen meinem Weinberg:**
**[4]Was zu thun war noch für meinen Weinberg,**
**Und ich hätt' es nicht gethan an ihm?**
**Warum hofft' ich, dass er Trauben bringe,**
**Und er brachte Herlinge?**
**[5]Und jetzt lasst mich euch doch kund thun,**
**Was ich thun will meinem Weinberg:**
**Entfernen seine Hecke,**
**Dass er verfällt dem Abweiden,**
**Umreissen seine Mauer,**
**Dass er verfällt dem Zertreten,**

---

war fett; **2** Arbeit wurde nicht gespart. Das *απ. λεγ.* עזק, umgraben, in dieser Bedeutung durch arab. und talmud. עזק gesichert. Zu סקל vgl. c. 62 10 wo מֵאֶבֶן dabeisteht. Der Weinberg erhält die kostbarsten Reben (s. zu c. 7 23), Edelreben (Gen. 49 11), einen Thurm für den Hüter, nicht blos eine Hütte (1 8), eine eigene Kelterkufe, aus dem Felsenboden selbst herausgehauen, damit in sie der in dem oberen Trog (גַּת) ausgetretene Saft abfliesse vgl. Mtth. 21 33. Es fehlte also nichts, trotzdem »machte« der Weinberg nicht ordentliche Trauben, sondern faule, übel schmeckende, באשים scil. ענבים, wilde Früchte, wie es Jer. 2 21 in ähnlichem Bilde heisst. **3** Jetzt nimmt der Freund das Wort. Die zweite Strophe beginnt wie die dritte mit dem zu Strophenanfängen beliebten ועתה. Die Zuhörer sollen Schiedsrichter sein. Ähnliche Streitfragen, ernsthafte oder scherzhafte, mochten oft von den Volkssängern vorgetragen, vielleicht auch bisweilen von improvisationsfähigen Zuhörern beantwortet werden. In unserem Fall nahmen die Zuhörer den Streitfall bisher wohl noch von der scherzhaften Seite und waren auf den Richterspruch über den widerborstigen Weinberg gespannt. Wird der Besitzer ihn verschenken? oder in Weide umwandeln? oder gar einen Versuch mit schlechten Reben machen? **4** Denn der Besitzer hat nichts gethan oder unterlassen, was den räthselhaften Ausfall verschuldet haben könnte. Die Nebenordnung der Sätzchen in v. 4b statt: warum brachte er schlechte Trauben, da ich doch auf gute rechnen durfte? macht einen fast scherzhaften Eindruck, ist aber doch wohl nur volksthümliche, refrainartige Annäherung des Schlusses dieser Strophe an den der ersten. **5** Der improvisirte Volksthing der Bürger von Stadt und Land schweigt. »Und jetzt« fährt der Redner, noch im bisherigen Bilde, aber mit verändertem Tone fort, jetzt nicht mehr Kläger, sondern Richter. Er will den Zuhörern sagen, was er zu thun im Begriff ist (part.). In raschem, zornigem Flusse folgen sich die Infinitive. Dornhecke (משׂוכה vom Ktib von שׂוך, von der Punctat. von שׂכך abgeleitet) und Mauer wie Hos. 2 8 neben einander gestellt, gleichsam zur Auswahl für die Phantasie. Es ist doch eben nur ein Weinberg in der Vorstellung, kein wirklicher: schon hier kann der aufmerksame Zuhörer ahnen, dass etwas Besonderes hinter den bis-

**[6]Machen will ich ihm das Garaus,**
**Nicht wird er beschnitten noch behackt,**
**Und aufsteigen wird er mit Dorn und Distel,**
**Und den Wolken gebiete ich, nicht auf ihn zu regnen!**
**[7]Denn der Weinberg Jahves der Heere ist das Haus Israel,**
**Und der Mann von Juda ist die Pflanzung seiner Lust.**
**Und er hoffte auf gut Regiment und siehe da: ein Blutregiment,**
**Auf Rechtsprechung und siehe da: Rechtsbrechung!**

* * *

---

herigen harmlosen Worten steckt. **6** ersetzt wie gewöhnlich die Infinitive durch das bequemere verb. fin.: ich will ihn machen zur Verwüstung. בָתָה ist doch wohl mit בַּתֹּה c. 7 19, von בתת abschneiden, identisch, obwohl die Punctation eine andere Wurzel anzunehmen scheint. Der Weinberg soll zum nackten oder mit Unkraut bewachsenen Berghang werden. עלה c. acc. wie Spr. 24 31: zu Dornen aufsteigen, ein anschaulicher Ausdruck. Die Alliteration שמיר ושית nur im B. Jes., bei Jes. selbst noch c. 9 17. Diesen letzten Satz konnte zur Noth noch ein menschlicher Weinbergsbesitzer sprechen, doch gehört er schon nicht mehr zum Liede, denn sein Partner und die folgenden Stichen in v. 6 verlassen den bisherigen Rhythmus. Denn plötzlich hat Jes. die Maske des Sängers abgeworfen und geht zur prophetischen Rede über. Bevor die Zuhörer recht zur Besinnung kommen, sind sie in die Strafrede hineingezogen. »Den Wolken gebiete ich« — es ist kein Mensch, der das spricht, sondern Jahve. **7** Und jetzt kann auch mit einem כי der nackte Inhalt des Bildes hinzugefügt werden. v. 7 ist rhetorisch ungemein wirksam, ein packender Abschluss des ganzen Vorgangs. Zuerst die chiastische Satzbildung in v. 7a, die die Erregung des Redners widerspiegelt, dann die Wortspiele in v. 7b, die dem Zuhörer wider dessen Willen sich einprägen, als ein Schlagwort, das ihnen die sittliche Lage der Gegenwart und die Gefahr der Zukunft mit derselben Gedankenlosigkeit wie bisher anzusehen gar nicht mehr gestatten wird. Darum wird auch kein Wort mehr hinzugesetzt, nicht einmal eine Drohung, denn diese müssen sich schon die betäubten Zuhörer aus dem Gleichnis herausnehmen. Ob משפח Vergiessung, nämlich von Blut, bedeutet, mag fraglich sein, aber die Deutung: ספח anschliessen = rauben (Del. Diest.) ist noch viel fragwürdiger. Das Blutvergiessen ist in dieser Allgemeinheit wohl eine Hyperbel, die dem Wortspiel und der drastischen Wirkung zu Liebe gewagt wurde. Zu צעקה vgl. Hiob 19 7: ich schreie über Gewalt.

Zweites Stück c. 5 8—24: sieben Wehe, die allerdings durch Ausfall einiger Verse zwischen v. 13 und v. 14 scheinbar auf sechs zusammengeschrumpft sind. Auch sonst sind, wenn man annehmen darf, dass die Weherufe von Jes. selbst zusammengestellt sind und dass demnach die Strophen gleich lang waren, zahlreiche Verse ausgefallen, andere verstümmelt oder mit Zusätzen belastet, endlich vielleicht auch unleserliche aus anderen Zusammenhängen ergänzt. Aber es ist mindestens ebenso wahrscheinlich, dass die Sprüche von anderer Hand aus jesaianischen (oder anderen) Schriften zusammengelesen sind, denn es scheint, dass sie sehr verschiedenen Zeiten angehören. So wird man v. 14. 17, wo der völlige Untergang Jerusalems angekündigt zu werden scheint, in die früheste, dagegen v. 19, wo der Spott über das Ausbleiben der geweissagten Gottesthaten erwähnt wird, eher in die spätere Zeit des Propheten zu setzen geneigt sein. Sichere Entscheidung ist schwerlich möglich; jedenfalls ist aber das Verfahren Stades und Giesebrechts (der noch Verse aus c. 10 einflickt), durch ausgedehnte Umstellungen einen jesaianischen Text herzustellen, nicht geeignet, sichere Ergebnisse zu schaffen, und auch nicht erlaubt, ausser im Roman, so lange man nicht neben den inneren noch evidente äussere Entscheidungsgründe für die neue Anordnung beibringen kann. Die

5 [8]**Wehe denen, die Haus an Haus rücken, Feld an Feld reihen,**
**Bis kein Raum mehr ist — — — — —**
**Und ihr allein behaust seid inmitten des Landes**
[9]**[Drum so enthüllte sich] in meinen Ohren Jahve der Heere:**
**Fürwahr viele Häuser werden zur Wüste werden, grosse und schöne [ohne Bewohner,**
[10]**Denn zehn Joch Weinbergs werden Einen Eimer bringen und ein [Malter Aussaat einen Scheffel.**

---

meisten Disticha sind zu den c. 1 21 besprochenen Langversen verkürzt, aber nicht alle, ein Beweis mehr für den unsichern Zustand des Textes oder den zusammengesetzten Character des Stückes. **8** bis v. 10 greift die Latifundienwirthschaft an. Die Reichen kaufen Häuser und Äcker zusammen, der geringe Mann, vielleicht durch feindliche Invasionen und Kriegslasten verschuldet, kann sich nicht behaupten; so werden jene die einzigen Vollbürger im Lande (הושבתם mehr als ישבתם, denn die Armen wohnen ja auch; es ist gleichsam denom. von יושב Bürger). Denn der altisrael. Staat ist so sehr auf dem Antheil jedes Freien an dem gemeinsamen Grund und Boden basirt, kennt so wenig den reinen Capitalbesitz, dass man mit Haus und Acker das Bürgerrecht zu verlieren in Gefahr ist, Tagelöhner oder gar Sclave wird; man ist wohl noch יושב בָּעִיר, aber nicht mehr יושב הָעִיר. Man weiss, mit welcher Hartnäckigkeit der israel. Bauer an seinem Hof, zumal am ererbten, gleichsam adligen Hofe festhält (I Kön. 21). In der Bezeichnung Palästinas als »Haus« oder »Erbgut Jahves« wird Jahve als der Grossgrundbesitzer, die Freien als seine Lehnsleute gedacht, die ihm in den Zehnten, Erstlingsfrüchten etc. den Zins zahlen. So hat der bürgerliche Besitz auch seine religiöse Seite. Der unfrei gewordene Mensch (und das Weib) tritt aus der religio seines bisherigen Geschlechts in die seines Herrn über und ruft dessen Gottheit an (Gen. 24 12), der er durch eine besondere Ceremonie angeschlossen wird (Ex. 21 6). Wer kein Haus hat, hat auch keinen eigenen Gott, umgekehrt verlangt der selbständige Hof einen eigenen Besitzer (Leviratsehe) und damit die Aufrechterhaltung einer eigenen religio oder den vollberechtigten Antheil an einer solchen. Jes. ist zu seinem Weheruf gewiss nicht durch nationalöconomische Betrachtungen gekommen, sondern als Vertheidiger der bürgerlichen und religiösen Selbständigkeit des freien Mannes gegen die Entmündigung der Geringen und die Oligarchie der Reichen. Dass er nicht durchgedrungen ist, beweist Jer. 34 8 ff.; und das spätere Gesetz Lev. 25 10, das übrigens in seiner Rückkehr »zum Besitz und zum Geschlecht« noch dieselbe Gedankenverbindung aufweist, ist natürlich Utopie geblieben. Die 2. pers. in v. 8b steht in diesem Stück isolirt da. **9** ist wahrscheinlich verstümmelt; es fehlt etwa ein »Drum« und ein Verbum vgl. c. 22 14. LXX übersetzt ein: כי נשמע בְּאָזְנֵי יהוה, und der stat. constr. hat bei einigen Neueren (Geiger, Cornill) Beifall gefunden als vermeintlich kühner Anthropomorphismus. Ja, was hat denn Jahve gehört? giebt's über ihm wie über einem Wodan noch eine Schicksalsmacht, der er die Orakelsprüche ablauscht? Das ā in אזְנָי nöthigt den Leser eine kleine Pause zu machen. מאין verneint eigentlich doppelt vgl. Ges. § 152, 2. Der Schwur, der übrigens auch beweist, dass Jahve redet und nicht hört, lässt wie gewöhnlich den Nachsatz weg. **10** Dass die reichen Besitzer der grossen Häuser zu Grunde gehen, wird damit begründet, dass Jahve auf ihren vielen Äckern nichts wachsen lässt, wieder ein Zeichen davon, dass Juda noch reiner Ackerbaustaat ist und selbst Jerusalem noch keine Handelsstadt. Man hat wohl, da doch geerntet wird, an Misswachs zu denken, nicht an Verheerung der Äcker durch den Feind (wie c. 7 23 ff. 37 30). Bath = Epha = $^1/_{10}$ Chomer. Nach den Rabbinen soll ein Bath c. 20 Liter halten, nach Josephus fast doppelt so viel; Bertheau (Z. Gesch. der Israeliten S. 73) berechnet es auf 1985,77 Par. Cub.-Z. »Joch«, so viel, als ein Paar Ochsen

**[11]Wehe denen die früh am Morgen aufstehend dem Meth nachjagen,**
**Die spät in der Dämmerung aushaltend der Wein glühen macht,**
**[12]Und es ist Zither und Harfe, Pauke und Flöte und Wein ihr Gelage,**
**Doch das Werk Jahves erblicken sie nicht und das Thun seiner Hände [sehen sie nicht:**

**[13]Drum geht in Verbannung mein Volk aus Mangel an Einsicht,**
**Sein Adel ausgesogen von Hunger und die Masse brennend von Durst.**

---

an einem Tage umpflügen können, vom Ackerland auf den Weinberg übertragen. **11** bis v. 13 das zweite Wehe. Zum stat. constr. vor der Präposition vgl. Ges. § 116, 1. Weintrinken am Morgen ist im Orient fast unerhört vgl. Actor. 2 15. Koh. 10 16 f. Schwelgerei greift Jes. auch c. 22 und 28 an. **12** Musik und Gesang beim Gelage erwähnt Amos (6 5) bei den Nordisraeliten. Bei משתיהם denkt Jes. nicht mehr an die Wurzel שתה, sonst wäre יין überflüssig. Das Schlimmste ist, dass das Genussleben die Fähigkeit zu sehen und zu hören abstumpft, sonst müssten die Schwelger merken, dass Jahve Grosses im Werk hat. Sein Werk ist nach Dillm. »das ganze Wirken Gottes in der Geschichte zur Verwirklichung seines Heilsrathschlusses«, aber was weiss Jes. von der protestantischen Dogmatik? Jahve hat dem Propheten zugeflüstert, dass grosse Dinge bevorstehen, Verwüstung der vornehmen Häuser, Verbannung des Volkes; Jes. hat das oft genug angekündigt, wenn man wollte, könnte man es sehen. Die Führer des Volkes müssten doch die Bewegungen in der Völkerwelt schon wahrnehmen und hinter ihnen Jahves Absichten. **13** Aber weil die Schlemmer nicht »auf den sehen, der es von ferne her bildet«, (c. 22 11 b), geht »mein Volk«, das jenen schlechten Führern anvertraute unglückliche Volk Jahves, unter »aus Mangel an Einsicht«. Dillm. will diese wörtliche Übersetzung von מבלי דעת nicht, weil sie voraussetze, dass jene Prasser die Pflicht des Lehrens hätten. Aber muss man denn immer gleich an Pfarrer und Schulmeister denken? Sind für Jes. grade die politischen Wegeleiter des Volkes, denen die Erkennung der Ziele Jahves obliegt, nicht noch vielmehr die Lehrer des Volkes, als etwa die Priester, die übrigens nach c. 28 7 ff. unter den Schwelgern mitgemeint sein können? כבודו und המונו, beides abstr. pro concreto (3 25), bezeichnet die beiden Hauptstände, die Patricier und die Masse der Freien, die plebs, welche letztere für die Verirrungen der Führer mitbüssen muss. Dillm. fürchtet, dass bei dieser allein möglichen Deutung von המון das »beabsichtigte Gesetz der Vergeltung« nicht zum Ausdruck komme, hat also den eben vorhergehenden Stichos schon wieder vergessen. Wenn das Volk gefangen weggeschleppt wird, leidet es Hunger und Durst: das Gegenspiel und die Strafe für die jetzige Völlerei. מתי ist durch Verwechslung des gelispelten ת mit ז entstanden, muss also מזי oder מְזֵה geschrieben oder wenigstens gesprochen werden vgl. Deut. 32 24; das emphatische מתים wäre hier ganz unpassend. Ob in älterer Zeit Handschriften bisweilen nach Dictat angefertigt wurden, da Hörfehler öfter vorkommen? Einen Hörfehler könnte man auch in גלה (statt כלה) annehmen, denn von der Verbannung des Volkes redet eigentlich Jes. direct sonst niemals; v. 13 b (ein Zustandssatz) könnte auch von einer Belagerung des wasserarmen Jerusalems verstanden werden. **14** und v. 17, jetzt durch das fremde Stückchen v. 15 f. auseinandergerissen, bilden den Rest des dritten Wehe, dem grade das Wehe jetzt fehlt; denn dass v. 14 nicht die Fortsetzung von v. 13 ist, zeigt schon das לכן. Aus den weibl. Suffixen in v. 14 b und den »Trümmern« v. 17 erhellt, dass der Weheruf an eine Stadt, also wohl an Jerusalem, erging oder an deren Häupter. Micha schickt seiner ähnlichen Drohung c. 3 12 eine Rede an die Häupter Israels voraus, an den, der Zion mit Blut baut, an die Priester und Propheten, die sagen: Jahve ist unter uns, uns trifft kein Unglück. Ähnliches könnte auch hier gestanden haben. Jer. 26 17 ff. scheint allerdings eine Verkündigung des Untergangs Zions von Jes. nicht zu kennen,

[Wehe über Jerusalem]

**[14]Drum macht weit Scheol ihre Gier und sperrt auf ihren Mund ohne Mass**
**Und herabfährt seine Hoheit und sein Haufen und sein Lärm und der [Frohlockende in ihm.**

[15]Und niedrig wird der Mensch und erniedrigt der Mann,
Und die Augen der Hohen erniedrigt;
[16]Und hoch wird Jahve der Heere durch's Gericht,
Und der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit.

**[17]Und es weiden Lämmer wie auf ihrem Trieb, und die Trümmer fressen [Widder ab.**

---

indessen fällt in Jer. 26 das Hauptgewicht auf den Tempel, der hier gewiss nicht genannt war. Auch hat später Jes. seine Drohung, die übrigens auch c. 32 9—14 ertönt, modificirt und ist ahnungslos grade der Urheber jener Richtung geworden, die zu Jeremias Zeit ausriefen: der Tempel Jahves ist dies, uns kann kein Unglück treffen. In v. 14 ist Scheol (als Landesname stets ohne Artikel und fem.) wie sonst wohl auch oberirdische Länder (27 1) als Ungeheuer gedacht, das »seine Gier weitmacht« (ebenso Hab. 2 5; נפש als Organ der sinnlichen Begierde bei Jes. auch c. 29 8); in den weiten Rachen fährt die ganze vornehme und geringe, lärmende, jauchzende Volksmasse hinab — ein grossartiges Bild plötzlichen Untergangs, wie ihn ein Erdbeben oder die Erstürmung der Stadt durch den Feind herbeiführt. — v. 15 f. s. nach v. 17. **17** schliesst unmittelbar an v. 14 an. Auf die Katastrophe folgt die grausige Stille der menschenleeren Trümmerstätte; aus den Ruinen, die niemand aufzurichten denkt, wächst Gras (nach Micha 3 12 gar ein Wald). Dillm. findet diese Ruhe idyllisch. Auf der Stätte weiden Schafe, als müsste es so sein, »wie auf ihrem Trieb« (דֹּבֶר, das die LXX auch Micha 2 12 nicht kennt, ist wohl nicht ganz dasselbe wie מדבר). LXX las für כדברם nicht כְּפָרִים, da sie dann die כבשים eher hätte Schafe bleiben lassen können, sondern כְּשׁוּרִים, wofür man lieber gleich בְּשׁוּרִים schreiben sollte, denn die Mauern, die sonst die Heerden ausschliessen, würden zu den חרבות ganz gut passen, da das letztere Wort fast immer von den Ruinen der Städte gebraucht wird. Und »die Wüsteneien Feister geniessen Wanderhirten« fährt Dillm. fort, will aber den Wanderhirten die Böckchen der LXX vorzuziehen, also גְּדָיִים oder כָּרִים für גרים schreiben. Die Feisten oder Markigen sollen Wohlgediehene, Wohlhabene sein: was hätten die Markigen, Wohlgediehenen hier zu thun? Die Stelle Ps. 22 30, wo רשׁי viel besser passen würde, als דשׁני, kann unsere Markigen schwerlich beglaubigen. Am Besten passt für מחים der Sinn »Widder« (Ps. 66 15), dann ist aber גרים oder vielmehr גדים ein Interpretament dazu; Streichung dieses Wortes verbessert auch den Rhythmus. Also: Schafe weiden wie auf ihrem Trieb (oder in den Mauern) und Widder fressen die Trümmer ab (zu אכל s. c. 1 7). **15. 16** kann nicht Fortsetzung von v. 14 sein (v. 14: die Menschen kommen alle um, v. 15: sie werden erniedrigt), unterbricht den Zusammenhang von v. 14 und 17, redet nicht wie die Weherufe von bestimmten Leuten, sondern ganz allgemein von den Menschen. Offenbar liegt diesen Versen der Refrain von c. 2 11—17 zu Grunde; der Sammler oder ein späterer Besitzer von c. 5, der c. 2—4 nicht besass, notirte sich das jesaianische Restchen, um es sich zu erhalten, hier am Rande; jedoch wusste er nur den ungefähren Wortlaut und machte einen Vierzeiler daraus. »Der heilige Gott heiligt sich« ist eine künstliche und schwülstige Wendung wie die: »sie heiligen den Heiligen Jakobs« in der ebenfalls unechten Stelle c. 29 23. Gott befreit durch das Gericht sich und die Cultusgemeinde von den Menschen, die in ihrem Hochmuth dem Gesetz sich nicht unterwerfen, den הוללים der Psalmen vgl. zu c. 12 7 f. **18** und v. 19, das vierte Wehe, dem die beiden letzten Stichen mit dem »Drum« abhanden gekommen sind. Es gilt den Leichtsinnigen (שוא) und Spöttern,

18 **Wehe denen, die herbeiziehen die Schuld mit Stricken des Eitlen**
**Und wie mit dem Wagenseil die Sünde . . .**
19 **Die da sagen: es eile, beschleunige sich sein Werk, damit wir's sehen,**
**Es nahe und treffe ein der Rath des Heiligen Israels, dass wir's er-[kennen!**
**. . . . . . . . . . . . .**

20 **Wehe denen, die da nennen das Böse gut und das Gute böse,**
**Die machen Finsternis zum Licht und Licht zur Finsternis,**
**Die machen Bitteres zu Süssem und Süsses zu Bitterem!**
**. . . . . . . . . . . . .**

21 **Wehe denen, die weise sind in ihren Augen und vor sich selbst klug!**
**. . . . . . . . . . . . .**

22 **Wehe den Helden im Weintrinken und den Kraftmännern im Meth-[mischen,**
23 **Die gerecht sprechen den Schuldigen um Bestechung und das Recht**
**. . . . . . . . . . . . . [des Gerechten ihm vorenthalten!**

---

die den Propheten verhöhnen, weil das Gericht immer noch nicht kommen will: möge es doch bald kommen, wir möchten es gern sehen. Jes. steht oft Skeptikern gegenüber c. 28 22 ff., solchen Propheten, die sich von ihm nichts sagen lassen wollen 28 9, solchen Zuhörern, die Angenehmes zu hören verlangen 30 10. Hundert Jahr später liefern sich die Propheten des Unglücks und die des Glückes erbitterte Redeschlachten am Tempel, und der skeptische Theil des Volkes ist in den Winkel gedrängt. — Die Zweifler ziehen sich muthwillig die Sünde und die Strafe auf den Hals, statt wenigstens mit religiöser Scheu die Propheten gewähren zu lassen. Übrigens wird Jes. niemals wie Amos und Jeremia persönlich bedroht. — v. 19. Über die sonst fast ausschliesslich auf die 1. pers. beschränkten Cohortativformen יחישה und תבואה s. Ges. § 48, 3. Olsh. S. 458. Zu v. 19b, wo der herrschende Rhythmus ganz zerstört ist, vgl. c. 30 11. **20** Das fünfte Wehe hat statt sechs Stichen nur noch drei. Welche Leute es eigentlich sind, die das Gute, Wahre, Heilsame in das Gegentheil verkehren, wissen wir nicht. Meint Jes. die Höflinge und Schmeichler der Machthaber? Oder gab es zu der Zeit, als ein Hiskia die Weisheitssprüche Spr. 25—29 sammeln liess, Sophisten, die die raffinirte Klugheit der Egoisten, Blasirten, Skeptiker, weltlichen Politiker vertraten, die z. B. die Güteraufkäufe, die Schlemmerei derer, die das Geld dazu haben, klug vertheidigten und wie die Gerichtsdrohungen, so auch die von den Propheten verlangte rauhe Ehrbarkeit witzig verspotteten? **21** das sechste Wehe, mit seinem einzigen Langvers an sich verständlich, ohne unserer Anschauung rechte Nahrung zu geben; vielleicht zielt es auf die Priester und Propheten c. 28 7 ff. 29 14, die von Jes. keine דעת annehmen wollen. **22** und **23**, das siebente Wehe, verbindet zwei Langverse, von denen der erste eigentlich im zweiten Wehe schon dagewesen ist; auch ohne das macht die Vereinigung zweier ganz verschiedener Vorwürfe, deren Inhalt sich freilich psychologisch recht wohl mit einander in Zusammenhang setzen lässt, nicht den Eindruck, dass sie von unserem Meister der Redekunst herrühre. Die »Helden« thun nicht blos nicht Wasser in ihren Wein, wie im Süden allgemein gebräuchlich, sie steigern noch die erregende Kraft ihres »Rauschtrankes« durch Gewürz, wie sie ja auch schon am Vormittag zu trinken lieben. Nach nachbiblischen Angaben ist der Rauschtrank, שכר, eine Art Bier oder Meth aus Getreide und Honig; der Zusatz zum Wein oder Meth heisst Cant. 8 2 רֶקַח, das Mischen geschah im מִזְרָק Amos 6 6 und erforderte eine feine Zunge Spr. 23 30. **23** Für צדיקים ist der Sing. zu lesen. רשע und צדיק stehen hier nicht im sittlich religiösen Sinn, sondern im juristischen: schuldig und

**[24]Drum wie Stoppeln frisst des [Feuers Zunge** — **und Heu in Lohe zusammensinkt,**
**Wird ihre Wurzel wie Moder sein** — **und ihr Spross wie Staub auffliegen,**
**Denn verschmäht haben sie die [Weisung Jahves der Heere** — **und verachtet das Wort des Heiligen [Israels.**

* * *

5 . . . . (8 fehlende Stichen) . . . .

**[25]Darum entbrennt der Zorn Jahves auf sein Volk,**
**Und er streckt aus seine Hand wider es**
**Und schlägt es, dass beben die Berge**
**Und ihre Leichen sind wie Kehricht mitten auf den Gassen.**
**Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn**
**Und noch ist seine Hand ausgestreckt.**

---

unschuldig, Unrecht und Recht habend. **24** scheint die Schlussstrophe des ganzen Stückes sein zu sollen. Die beiden ersten Disticha, die wie das dritte den sonst vorherrschenden Langvers ganz aufgeben, enthalten eine bei einem guten Schriftsteller unwahrscheinliche Zusammenschweissung zweier verschiedener Bilder, so dass hier zu vermuthen ist, der Sammler habe einem stark verderbten Text mit eigenen Mitteln nachgeholfen. Stoppelfeuer und Steppenbrände waren in Palästina oft genug zu sehen vgl. c. 9 17f. Wurzel und Spross (Frucht, Zweig), ist eine sprüchwörtliche Redensart (c. 14 29. 37 31. Amos 2 9. Hos. 9 16. Hiob 18 16. Mal. 3 19). Die Weisung im letzten Distichon ist wohl die Forderung der Gerechtigkeit, die Gottesrede (das poetische אמרת schmeckt nicht nach dem jesaian. Stil) die Gerichtsdrohung, beides zusammen eine kurze Inhaltsangabe der jesaian. Predigt.

D r i t t e s  S t ü c k c. 5 25—30, ein Bruchstück, das die assyrische Invasion androht und mit dem Vorhergehenden nichts zu thun hat, durch v. 14. 17 schon weit überboten; vor allem wäre v. 25 mit seinem Darum eine höchst unglückliche Fortsetzung zu dem Darum des 24. Verses. Das dritte Distichon ist nun aber der Kehrvers des Stückes c. 9 7—10 4, das des Schlusses entbehrt; und da auch der Rhythmus, sowie (von der verstümmelten Strophe c. 5 25 abgesehen) die Stichenzahl der Strophen in beiden Stücken genau übereinstimmt, so müssen sie mit einander vereinigt werden. Die Trennung hat natürlich nicht ein Sammler oder der Redactor von c. 1—12 verschuldet, der ja damit eine ganz unerklärliche Thorheit begangen hätte; dass man dennoch diese Annahme gemacht hat, ist ein Beweis, wie stark die ältere Ansicht vom buchschreibenden Propheten selbst da noch nachwirkt, wo man beginnt, dem wirklichen Zustand und der Entstehungsgeschichte der Prophetenbücher einige Aufmerksamkeit zu schenken. Sonderbar ist auch die Meinung, dass c. 5 25—30 oder wenigstens v. 25 v o r c. 9 7 gehöre, als ob eine Rede mit Darum anfangen könnte und als ob nicht c. 9 7ff. seinen eigenen Anfang hätte. Vielmehr gehört v. 25ff. an den Schluss von c. 9 7—10 4 und ist vor v. 25 eine Anzahl Stichen ausgefallen, wahrscheinlich durch denselben Unfall, der auch die Trennung beider Hälften verschuldet hat. Das Stückchen Papyrus, das den Schluss enthielt, fiel dem Besitzer von c. 5 1—24 in die Hände, der wohl nicht geahnt hat, dass spätere Gelehrte v. 25ff. mit v. 1—24 als Eine »Straf- und Drohrede« verarbeiten würden. Mit c. 9 7ff. fällt c. 5 25ff. in die früheste Zeit des Jes. (s. zu c. 9 7), denn der Assyrer wird hier in so idealer Weise geschildert, dass Jes. ihn noch nicht aus eigener Erfahrung gekannt haben dürfte, als er dies schrieb. **25** Vorher sind acht Stichen ausgefallen, da sämmtliche übrigen Strophen 7 Disticha zählen; sie haben unser Darum motivirt. על־כן wie c. 9 16, während c. 5 8—24 immer לכן gebraucht wird. Die Verba

[26]**Und erheben wird er ein Panier dem Volk aus der Ferne**
**Und ihm zischen vom Ende der Erde:**
**Und siehe in Eile, schnell kommt es,**
[27]**Kein Müder noch Strauchelnder in ihm;** nicht schläft noch schlum-[mert es
**Nicht geht auf der Gurt seiner Lenden,**
**Noch zerreisst der Riemen seiner Schuhe;**
[28]**Dessen Pfeile geschärft sind**
**Und dessen Bogen alle gespannt!**
**Die Hufe seiner Rosse sind wie Kiesel zu achten**
**Und seine Räder wie die Windsbraut;**

---

müssen sämmtlich als Futura angesehen werden, weil auch c. 9 7ff. überall nur das Futur. möglich ist. Einige Exegeten behaupten allerdings das Gegentheil. Aber wenn hier wie in c. 9 7ff. die Vergangenheit geschildert sein sollte, so hätte Jes. ein erzählendes Gedicht und nicht eine prophetische Rede geliefert, noch dazu eine Erzählung von Ereignissen, die grösstentheils nicht geschehen sind, und der Kehrvers wäre von fast lächerlicher Wirkung. Anders liegt die Sache Amos 4 6ff., wo aber der immer wiederkehrende Satz lautet: und doch bekehrtet ihr euch nicht! Schon das »Darum« spricht für Drohung, nicht für Schilderung. Dass perf. und imp. cons. selbst da, wo kein fut. dabei steht, auf die Zukunft gehen können, beweist c. 9 1—6. Das Beben der Berge kann als eigentliches Erdbeben und als blosse Begleiterscheinung des Zornsausbruchs gemeint sein; was richtig ist, kann man bei der Verstümmlung dieser Strophe nicht sagen. Das Schlagen wäre etwa, wenn ein Erdbeben nicht gemeint sein sollte, mit der Pest zu erklären. Zum Erdbeben würde der 4. Stichos gut passen: ihre Leichname (נְבֵלָה coll. wie z. B. c. 26 19. Jer. 7 33) werden wie Kehricht auf den Gassen liegen, haufenweise, nicht bestattet (oder verbrannt). Die Unreinlichkeit der orientalischen Städte, wo die Hunde das Reinigungsgeschäft besorgen, ist bekannt, aller Schmutz wird auf die Strasse geworfen und bleibt da liegen. Der Refrain sagt, dass noch Jahves Zorn nicht befriedigt ist, dass immer noch Schlimmeres nachkomme. Es ist einer der wirksamsten Kehrverse, die je erdacht sind; er reisst den Leser unaufhaltsam vom Anfang an die furchtbare Stufenleiter hinauf bis zum Schluss, wo der Kehrvers verstummt. **26** bis 29 bringt nun als letzte Strophe das Schlimmste. Jahve erhebt ein Panier, wie es an einem Mastbaum auf hohem Berge gehisst c. 18 3. 30 17 als Signal dient, oder er zischt, wie ein Bienenvater den Bienen c. 7 18, dem Volk aus der Ferne (l. mit Roorda לְגוֹי מִמֶּרְחָק wie Jer. 5 15, da überall nur von einem Volk die Rede ist), vom Ende der Erde. Jes. meint die Assyrer, während Jeremia das »unbekannte« Volk der Skythen dafür einsetzt. Jesaias Erde ist noch klein und dünkt ihm doch gross, während uns die ganze Erdkugel klein vorkommt. Wer weiss, ob Altisrael die Kraft besessen hätte, die plastische Persönlichkeit seines Gottes und die klassische Einfachheit und Unmittelbarkeit seiner Beziehungen zu Israel und zur Geschichte auszubilden, wenn es unser Weltsystem gehabt hätte; wir leben von einer Frucht, die unter unserem kopernikanischem Himmel vielleicht nicht hätte erwachsen können. Schnell kommt das ferne Volk, weil Jahve es ruft. Noch hat Jes. die Erfahrung nicht gemacht, die er später an den Assyrern und Habakuk an den Chaldäern machte, dass die Fremden »nicht so denken« (10 7), sondern im eigenen Interesse handeln. Das Heraneilen Assurs wird nun meisterhaft geschildert, die Verschweigung des Namens erhöht das Unheimliche. **27** Trotz der Idealisirung Assurs braucht man doch nicht zu glauben, dass Jes. von ihm dasselbe hätte sagen können, was der Dichter (Ps. 121 4) von Gott sagt und was auch allein von Gott gesagt werden kann, dass er nämlich nicht schläft. Dillm. sucht dies ihm unbehagliche Bild durch ein »wo's Noth thut« zu mildern, da passt es denn zu jedem Kriegsheer, aber

**[29]Gebrüll hat's wie die Löwin**
**Und brüllt wie die jungen Löwen,**
**Und donnert und fasst Beute**
**Und sichert sie, ohne dass einer rettet.**

[30]Und es donnert über ihm an jenem Tage wie Meeresdonnern,
Und er blickt zur Erde, und siehe da angstvolle Finsternis
(Und das Licht ist verfinstert) in ihren Dunkelheiten (?).

* * *

---

nicht mehr zu unserer Schilderung. **28** אֲשֶׁר ist ein besonders im Hiob (s. z. B. 8 14. 9 17. 12 10) beliebtes Mittel zur Fortsetzung einer pathetischen Schilderung. Die Pfeile waren bei blossen Übungen wohl stumpf. Der Bogen, fast mannsgross, wird beim Spannen durch den gegen die Mitte gesetzten Fuss gekrümmt, daher den Bogen »treten« für spannen; man spannt ihn nur unmittelbar vor dem Gebrauch, um die Elasticität des Holzes oder Erzes nicht zu mindern. Die Pferde wurden nicht beschlagen, konnten also für gewöhnlich auf Israels Felsenboden so wenig fertig werden, wie man »mit Rindern das Meer pflügen« kann (Amos 6 12), aber die Rosse vor den zweirädrigen Kriegswagen der Assyrer haben kieselharte (צַר Kiesel, nur hier) Hufe. **29** Mit donnerartigem Gebrüll springt der Löwe auf seine Beute und trägt sie unangefochten davon (vgl. die prächtige Schilderung c. 31 4): so der Assyrer auf seine Gegner, auf Israel. ואין מציל giebt einen guten Abschluss; der Kehrvers darf hier nicht mehr auftreten, weil das Schlimmste genannt ist. Jeder Mann in Israel mag sich das Weitere nun selber hinzudenken, was mit der Löwenbeute wird, ob es noch eine Rettung für den einen oder anderen giebt, der Prophet sagt es nicht — abermals ein wirkungsvolles Schweigen. **30** scheint vom Sammler oder von einem Leser hinzugesetzt zu sein, um doch einen tröstlichen Abschluss zu haben (vgl. zu c. 6 13). Denn in den Sätzen: »es (oder er, Jahve) donnert über ihm u. s. w., und blickt er zur Erde, siehe da Finsternis« kann das Suffix von עליו und das Subj. von נבט nur auf den Assyrer bezogen werden, weil sonst niemand genannt ist; die Übersetzung: »über einem«, »man blickt« ist willkürlich und die reine Verlegenheitsauskunft. Dass nun aber Jes. mit diesen kurzen, durch nichts motivirten Worten Jahves Gegenangriff auf den Assyrer habe schildern wollen, ist unmöglich zu glauben. Dazu kommt, dass das wiederholte ינהם zwei Bilder stilwidrig mit einander verbindet und so jedes einzelne um seine Wirkung bringt. Endlich ist das Mittelstück von v. 30 aus c. 8 22 geborgt vgl. v. 30: ונבט לארץ והנה חשך צר mit 8 22: ואל־ארץ יביט והנה צרה וחשכה. Mit der LXX wird die Ähnlichkeit eher noch grösser, sie übergeht nämlich das ואור חשך, das danach im hebr. Text recht gut eine Variante zu חשך צר gewesen sein und ursprünglich צרה וחשך gelautet haben könnte wie c. 8 22. In בעריפיה ist עריף (LXX hatte, wie es scheint, מעוף) *απ. λεγ.*, und das Suffix müsste schon, so schlecht das geht, auf הארץ bezogen werden, wenn man nicht lieber nach Cant. 8 6 etwa עֲרִיפֶיהָ lesen will. Für וָאוֹר ist וְאוֹר zu lesen und das Zaqef auf das vorhergehende Wort zu setzen. Will man durchaus von v. 30 für Jes. etwas retten, so muss man mit Weglassung des Mittelstückes so übersetzen: Und es donnert über ihm (dem Assyrer) wie Meeresdonnern, und das Licht ist finster geworden im Wolkendunkel Jahves. Dann wäre der Assyrer mit dem Meere verglichen, über dessen heranstürmender Brandung der Donner der Wellen und des Sturms und die finstere Wetterwolke der Gottheit auf uns herandringt: an sich ein sehr gutes Bild, dem zu Liebe man das zweite Distichon von v. 29 preisgeben könnte, freilich auch müsste (wegen ינהם und wegen der Stichenzahl). Aber das unglückliche »an jenem Tage«, das Fehlen von ואור חשך in LXX und die Schwierigkeit, v. 29b ohne Gewaltstreich zu beseitigen, macht mir die Sache zweifelhaft.

Vierte kleine Sammlung c. 6 1—9 6; s. Einl. § 9. Dass der Redactor von c. 1—12 das 6. cap. nicht abtrennte und zu seinem ersten Capitel machte, zeugt für

**6[1]Im Todesjahr des Königs Usia da sah ich den Herrn sitzend auf hohem und ragendem Thron, während seine Schleppen die Halle füllten. [2]Sarafen**

---

das selbständige Dasein des Büchleins vor seiner Zeit und für den Respect, den er vor ihm als heiliger, schon halbwegs »canonischer« Schrift hegte. Von Jes. ist es aber nicht zusammengestellt, denn in mehreren Stücken, besonders c. 7 1. 8 23. c. 7 17. 18 ff. macht sich die spätere Hand sehr bemerkbar. Trotzdem könnte die älteste Grundlage auf Jes. zurückgehen und ein von ihm verfasstes Buch existirt haben, das c. 6 und den grössten Theil von c. 8 (bis v. 18), auch manches von c. 7 wenn auch in etwas anderer Form (1. pers. statt der 3. pers., wo von Jes. die Rede ist) enthalten hätte.

Erstes Stück c. 6. Im Todesjahr des Usia, also etwa 740 a. Chr., ist das in diesem Cap. berichtete Ereignis geschehen, aber nicht das Cap. geschrieben, weil sonst die Zeitbestimmung nicht dabeistände. Die Niederschrift scheint die Documente vermehren zu sollen, durch die Jes. gegenüber dem Unglauben der Zeitgenossen und für das Häuflein der Gläubigen von der Wahrheit und Wahrhaftigkeit seiner Mission Zeugnis ablegte, könnte also mit der c. 7. 8 geschilderten Krisis zusammenhängen, ebenso wohl aber auch ein zeitliches und sachliches Seitenstück zu dem c. 30 8 erwähnten Buch und durch das letztere veranlasst sein. Die düstere Färbung der in der Berufungsvision erhaltenen Instruction darf man übrigens für die Zeitbestimmung nicht allzu sehr verwerthen. Die Meinung, dass er mit seinen Reden das Volk nicht bekehren, sondern eher noch mehr verblenden werde, kann Jes. schon von Anfang an gehabt haben, selbst wenn er den Amos nicht gelesen hätte. Es ist ganz unberechtigt anzunehmen, dass er nach eigenem Gutdünken und nach gemachten Erfahrungen den Inhalt seiner Instruction nachträglich festgestellt hat. Denn diese Vision ist, wie schon die genaue Datirung v. 1 zeigt, keine »Einkleidung« einer Idee, sondern ein Factum. Sie hat mit den älteren Visionen und Ekstasen, die von den Propheten selber berichtet werden, die Eigenthümlichkeit gemein, dass sie nur in einem einzigen Bilde und in einem kurzgefassten Gedanken besteht (Amos 7—9; Jes. 8 11 ff. Jer. 4 23—27. 19—21 vgl. noch zu Jes. 40 3 ff.), und das ist nicht das geringste Kennzeichen ihrer Echtheit gegenüber den Visionen vieler Späteren. Dadurch wird freilich nicht ausgeschlossen, dass die zarten, luftartigen Linien und Farbentöne des traumartigen Bildes in der Nacherzählung mit menschlichen Worten gröber und sinnlicher werden und der von Gott in die Seele und den Willen des Menschen gesenkte Gedanke eine unzulängliche, hier wegnehmende, dort hinzusetzende Wiedergabe findet; Paulus fühlte sich unfähig, das Gehörte nachzusprechen II Cor. 11 4. Erzählte Visionen sind immer halb unecht, aber darum nicht unwahr oder gar Fictionen. Die grösste Kunst besteht fast mehr im richtigen Verschweigen, als im Aussprechen, in der Anregung und leisen Lenkung der Phantasie des Lesers, in der Hervorbringung der richtigen, dem Zustand des Ekstatikers möglichst angenäherten Stimmung. Und diese Kunst scheint mir Jes. in diesem Cap. meisterlich bewährt zu haben, obwohl die beiden Dichtungen Jeremias in c. 4 in ihrer Art nicht weniger bewundernswerth sind. — v. 1. Jes. steht etwa am Eingang des inneren Vorhofs, dem offenen Hause zugewandt, und kann durch das »Heilige« bis zum »Allerheiligsten« sehen; er ist, wie es scheint, allein. Denn dass nicht der irdische, sondern der himmlische Tempel gemeint sei, bedarf nicht der Widerlegung, da das Capitel nicht aus der nachexilischen Zeit stammt (für Jes. steht nicht einmal fest, ob er überhaupt Jahve im Himmel wohnend gedacht hat). Er hat, dürfen wir annehmen, längere Zeit in Andacht versunken dagestanden, unbewusst hat er sich für die Ekstase vorbereitet. Da wird ihm »das Auge geöffnet« (Num. 24 4). Er sieht Jahve auf einem hohen Thron, als König, majestätischer als Amos. Er sieht ihn mit menschlichen Augen v. 5, leibhaftig, aber er betrachtet ihn nicht genau und neugierig, wie ein Hesekiel, bei dem die Schauer der göttlichen Gegenwart sich erst dann einstellen, nachdem er mit seiner ein ganzes Cap. füllenden Besichtigung fertig ist. Jes.

**standen hoch vor ihm, sechs Flügel hatte jeder, mit zweien bedeckte er sein Gesicht, mit zweien bedeckte er seine Füsse und mit zweien flog er.**

---

blickt nach dem ersten unwillkürlichen Aufschauen nieder auf den Saum des göttlichen Gewandes. Die Schleppen füllen die ganze Halle, das ist neben dem hohen Thron das Einzige was von Jahves Erscheinung gesagt wird. Diese keusche Zurückhaltung, die Wahrhaftigkeit selber, zeichnet Jahves überwältigende Majestät besser, als die grösste Anstrengung menschlicher Darstellung. **2** schildert etwas ausführlicher Jahves Umgebung und beschäftigt dadurch unsere Phantasie, lenkt sie aber nicht von Jahve ab, sondern erregt uns durch die Erscheinung und das Thun seiner Diener neue Ahnungen von seiner unbeschreiblichen Hoheit. Sarafen »stehen« als Diener vor, genauer über dem sitzenden Gott, weil der Stehende höher aufragt als der Sitzende. Dillm. bekümmert sich darum, dass sie Jahve auf die Schleppe treten, und lässt sie daher beständig fliegen oder auch wie die Wolkensäule Num. 14 14 in der Luft stehen. Aber die Sarafen gehören so wie so an die Schwelle und in den Vorhof. Sie sind trotz der Menschenhand v. 6 thiergestalte Wesen wie die auch mit Händen begabten Cheruben Hes. 10 7 f., denn sie haben Flügel, die das Alterthum keinem menschenähnlichen Wesen zuschreibt, auch nicht den Engeln. Trotz der Füsse v. 2 haben sie ferner, wenn auch vielleicht nicht an unserer Stelle, ursprünglich einen Schlangenleib, denn wir haben kein Recht, die Sarafen des Tempels von dem geflügelten Saraf der Wüste c. 30 6, der wie c. 14 29 mit anderen Schlangen zusammengestellt wird, und von den Sarafenschlangen Num. 21 6 ff. grundsätzlich zu trennen. Gegen den Biss der letzteren half bekanntlich das von Mose angefertigte eherne Sarafenbild v. 8 f. Ein solches Bild, sogar mit dem mosaischen für identisch gehalten, befand sich bis auf Hiskia im Tempel, also auch zur Zeit unserer Vision, und empfing Opfer II Kön. 18 4. Offenbar verehrte man keinen Nebengott in diesem Saraf, sondern ein Wesen, das mit gewissen selbständigen Eigenschaften und Functionen (hier Heilungen) ähnlich dem Cherub Hüterdienste an der Schwelle des Gottespalastes verbindet und den Zugang zu Gott entweder verwehrt oder wie hier v. 6 f. ermöglicht. Wenn eine semitische Greifgestalt unter dem Namen Sefr, demotisch Serref, ein ägyptisches Grab hütet (L. Stern in Fleischers Zschr. f. d. gebildete Welt V 1884, S. 299), so ist das eine verwandte Vorstellung. Die Priester des Dagontempels zu Asdod treten nicht auf die Schwelle I Sam. 5 5, weil diese die Behausung des haushütenden Geistes ist. Der israel. Priester trug Schellen am Kleid beim Aus- und Eingehen in das Heilige, »um nicht zu sterben« (Ex. 28 33—35); das Klingeln galt schwerlich Jahve, vielmehr den Dämonen des Eingangs. In Nordisrael haben die Tempel neben dem Bild Gottes noch Tharafenbilder, die vielleicht das aramäische Pendant zu den südpalästinensischen Sarafen sind. Wie der Araber verschiedene Arten von Djinnen kennt, hülfreiche, inspirirende Geister und so zu sagen wilde, wie alle alte Welt gefährliche und den Menschen freundliche, übernatürlicher Kraft und Klugheit mächtige Schlangen kennt, so kennt Israel wilde Sarafen in der Wüste und sarafische Hausgeister in seinen Heiligthümern. Wenigstens dürfte das vom Süden gelten, vom Negeb und dem Isthmus. Herodot will in Ägypten sogar Knochen von geflügelten Schlangen gesehen haben, die auf dem Isthmus zu Hause seien (II, 75). Vielleicht haben die Bewohner der genannten Gegenden von Alters her Sarafenbilder in ihren Häusern und Zelten gehabt, wie ihre nördlichen Nachbarn Tharafenbilder; die sollten wie das mosaische Bild den Schlangenbiss heilen, das Eindringen böser Geister (Gen. 4 7) verhüten und vielleicht auch sonst helfen und nützen; und es wäre möglich, dass der Gott solche Wesen erst zugesellt erhielt, als er Hausherr wurde d. h. einen Tempel bekam. Dass die Sarafen Jesaias die Schlangengestalt, obgleich nicht ganz die Thiergestalt, abgestreift haben, kann nur den in Verwunderung setzen, der nicht weiss, wie oft und leicht bei allen Völkern Schlangen sich in Menschen verwandeln. Es ist gar nicht nöthig anzunehmen, dass Jes. selbst diese Verwandlung vorgenommen hat oder dass er es be-

**[3]Und gerufen hat der zu dem und gesprochen:**
**Heilig, heilig, heilig ist Jahve der Heere,**
**Die ganze Erde erfüllend seine Herrlichkeit!**
**[4]und es schwankten die Schwellensimse von der Stimme des Rufenden, und das Haus füllte sich mit Rauch. [5]Da sprach ich:**
**Wehe mir, denn ich bin vernichtet!**
**Denn ein Mann unrein von Lippen bin ich,**
**Und inmitten eines Volks unrein von Lippen wohne ich,**
**Denn den König Jahve der Heere sahen meine Augen!**

---

wusst gethan hat; seine Schilderung verräth zwar, dass er keine ganz fertige, auch anderen geläufige Vorstellung mit herzubrachte; aber wir wissen nicht, wie die gewöhnliche Vorstellung seiner Zeit beschaffen war, und die neuen Züge werden sich mit der Spontaneität des Traumbildes gebildet haben. Seine Sarafen haben übermenschliche Grösse, denn sie überragen trotz demüthiger Haltung den auf hohem Thron sitzenden Gott. Mit zwei Flügeln bedecken sie das Gesicht, weil der Diener den Herrn nicht ansehen soll, mit zweien die Füsse, d. h. den unteren Körpertheil, denn sie sind unbekleidet vgl. Hes. 1 23. Wegen des Duals beim Zahlwort s. Ges. § 88, 2. **3** »Und gerufen hat«, keine Erzählung eines einmaligen, sondern Constatirung eines beständigen Geschehens. Es war wohl ein Wechselgesang, er preist den Herrn des Tempels und den Herrn der Welt. Wie der neutestamentl. Beter sein Gebet beginnt: Unser Vater im Himmel, wir wollen deinen Namen heiligen, so beginnen die Sarafen mit dem Worte Heilig, das sie dreimal ausrufen, als wäre es der Grundton ihres Denkens und ihrer Lobpreisungen; sie haben nur das Jussiv »geheiligt werde!« nicht nöthig. Auch die Bitte »dein Reich komme!« ist für sie eine Aussage: seine Herrlichkeit füllt die Erde; es ist ein Ton aus der Ewigkeit. Dass Jahves Macht und Herrlichkeit die Welt ausfüllt, auch wenn menschliche Tyrannei die Welt in Banden hält, konnte besonders beredt seit der Zeit gepriesen werden, wo man mehr auf die Wunder der Natur aufmerksam geworden war s. Jes. 40 26 f., aber Jes. weiss es auch schon (vgl. auch zu c. 2 12 ff.), und man ahnt bei diesen Worten, die wie ein Glockenklang durch die schlichte Erzählung klingen, welches Gefühl ihn so tief in die Andacht versinken liess, aus der diese göttliche Erscheinung emporstieg. **4** In Folge des Rufens sah (imp. cons.) Jes. die Vorsprünge der Schwellen, natürlich der Oberschwellen vgl. Amos 9 1, hin und her schwanken. Sonderbarer Weise versteht Ew. unter dem Rufenden Jahve, der ein »Wohlangenommen!« donnere, während doch jeder Leser bei dem קֹרֵא v. 4 an das קָרָא von v. 3 denken muss; andere verschlimmern seinen Missgriff dahin, dass Jahve irgend einen Zornesruf über sein unheiliges Volk ausstosse, so dass Jesaias: »denn ich wohne unter einem unreinem Volk« eine überflüssige Wiederholung enthielte. Wenn Jesaia dergleichen gemeint hätte, so hätte er es auszudrücken gewusst. Jahves Rede kommt erst v. 8 und noch nicht einmal als directe Anrede an Jes.; der Mensch muss erst geweiht sein, bevor er die Stimme Gottes vernehmen kann. Die Fassung von v. 4 giebt zu jener künstlichen Confusion nicht den geringsten Anlass. Bei dem Lobgesang wallt zugleich Rauch auf, nicht vom Altar und nicht der Rauch, der sonst wohl Gottes Lichtglanz umfängt (s. zu c. 4 5), sondern aus dem Munde der Sarafen, ähnlich wie nach Ps. 18 9 »Rauch in Jahves Nase aufsteigt und Feuer aus seinem Munde frisst«. Stellen aus der Apocalypse wie c. 8 3. 15 8 darf man nur dann vergleichen, wenn man die spätere Theologie gebührend in Rechnung stellt; eher ist Hes. 1 13 f. heranzuziehen: die Thiere sahen aus wie brennende Feuerkohlen. Das Haus wird voll Rauch, die Halle und die Vorhöfe, ein gewaltiges, Gott wohlgefälliges Opfer. **5** Aber Jes., der Mensch, fühlt sich verloren (perf.!), denn er hat als Ungeweihter am höchsten Mysterium theilgenommen. Unwillkürlich, angeregt durch den chorus mysticus der Sarafen und

**[6]Da flog zu mir einer von den Sarafen, in seiner Hand eine Kohle, die er mit der Zange genommen vom Altar, [7]und rührte damit an meinen Mund und sprach:**

> **Siehe, gerührt hat dies an deine Lippen,**
> **So weicht deine Sünde und deine Schuld wird bedeckt.**

---

gleichsam vorahnend seine Prophetenbestimmung, spricht er von seinen Lippen; es ist ihm, als müsste er miteinstimmen in den Lobpreis, und doch darf man Jahves Namen nur mit geweihten Lippen aussprechen Zeph. 3 9. Gab es vielleicht damals schon eine symbolische Lippenweihe? Man muss die Unreinheit nicht ausschliesslich sittlich wenden und blos an Sünde denken; unrein ist der Mensch schon als sarkisches Wesen und dem Tode verfallen, sobald er mit den übersinnlichen Wesen zusammentrifft ohne deren Willen (Ex. 19 21. 33 20. Richt. 13 22. I Sam. 6 19; die von Dillm. angeführte Stelle Gen. 16 13: habe ich auch hier dem Seher nachgesehen? gehört nicht hierher). Aber freilich tritt diese seine sarkische Natur in den Sünden zu Tage; sündigte er nicht, so würde er ohne viel Umstände wie ein Noah oder Abraham in den unmittelbaren Verkehr mit Gott eintreten können, wäre dann aber von den gewöhnlichen Menschen merklich verschieden. Jes. ist das nicht, er wohnt unter einem unreinen Volk; seine Zeit ist nicht mehr die der Erzväter, die nachlebende Menschheit ist degenerirt, der Einzelne ist aber mit denen solidarisch verbunden, deren Blut er in den Adern hat. Was seine Brüder, sein עם, nicht dürften, das darf auch er nicht: dem König Jahve körperlich nahen, er der Paria, der Genosse der »Brut von Übelthätern«. **6** Da naht sich ihm einer der Sarafen. Mit einer Zange nimmt er eine Kohle (oder vielleicht einen Glühstein) vom Altar; die Zange gehört zu den unabsichtlichen Vermenschlichungen der Sarafen durch Jes. Die naive Religion vermenschlicht, die spätere Theologie strebt nach Entmenschlichung. Der Saraf fliegt zu Jes. hin, weil dieser eben nicht auf der אמה v. 4 steht, wie Dillm. meint, sondern entfernter, am Eingang des Vorhofs. **7** Er lässt die Kohle an die Lippen des Menschen rühren. Sie brennt ihn nicht, denn Jes. ist in der Ekstase vgl. Luc. 10 19. Die Folge ist die Entfernung der Schuld. Dies ist für die Erhebung des Menschen in den pneumatischen Zustand die wichtigste Vorbedingung, weil Sünde und Schuld den Menschen in jenem Zustand, dem sie entspringen, festhalten und die Übersinnlichen am Verkehr mit demjenigen, an dem sie Sünde sehen, dessen Schuld nicht bedeckt, unsichtbar gemacht ist, hindern, »Gottes Augen sehen nichts Unreines«. Nach Dillm. ist alles, Altar, Zange, Glühstein, im Himmel, und das Feuer brennt die innere Unreinheit hinweg, weil es himmlisches Feuer ist, während irdisches Feuer nur die äussere Unreinheit entfernen würde. Jes. würde diese protestantische Belehrung über die äusserliche Wirkung der Feuerreinigung jedenfalls verwundert angehört haben. Blos aus Vergnügen an symbolischem Spiel haben sich die Alten nicht mit so vielen »Ceremonien« geplagt. Nein es ist eine irdische Kohle (freilich von Gottes Altar) und trotzdem wirksam; der Saraf kann den Jes. so gewiss entsündigen, als er ihn mit der Kohle unschädlich berühren kann vgl. Mtth. 9 5, darum hebt er auch hervor: das hat deine Lippen berührt. Wundervoll ist es, dass der Saraf nicht erst von Gott die Ermächtigung erhält, dem Menschen die Sünde zu vergeben. Nicht etwa, dass er Jahves Willen ohne dessen Reden erkännte (was freilich auch mit anzunehmen ist), sondern die Zulassung des Menschen in Jahves Nähe, für die die Sündenvergebung nur Vorbedingung ist, gehört eben zu seinen Befugnissen, er ist hier der Mystagog. Jes. denkt allerdings über die Sündenvergebung anders als die spätere Zeit; sie ist ihm nicht das Ein und Alles, wie der entgöttlichten Theologie. **8** Jetzt kann Jes. Gott selber hören. Schon der Ausdruck: und ich hörte die Stimme Jahves, beweist, dass Jahve hier zum ersten Mal für Jes. spricht. »Wen soll ich senden« sagt er, als ob er sich um die Anwesenheit des Menschen noch nicht gekümmert

**[8]Und ich hörte die Stimme des Herrn sagen:**
**Wen soll ich senden,**
**Und wer wird für uns gehen?**
**und ich sprach: Siehe mich, sende mich! [9]Und er sprach:**
**Geh und sprich zu diesem Volk:**
**Hört immerzu, doch habt nicht Einsicht,**
**Und seht immerzu, doch versteht es nicht!**
**[10]Mache fett das Herz dieses Volkes**
**Und seine Ohren schwer und seine Augen verklebt,**
**Damit es nicht sehe mit seinen Augen und mit seinen Ohren höre**
**Und sein Herz Einsicht habe, dass man es wieder heile!**

---

hätte. In Wahrheit will er Jes. volle Freiheit lassen, sich zu melden oder nicht zu melden, denn Jes. wird sein Leben zu der Sendung herzugeben haben. In dem Plural לָנוּ sind nicht sowohl die Sarafen, als überhaupt die hier freilich nicht besonders erwähnten Angehörigen der übersinnlichen Welt eingeschlossen vgl. I Kön. 22 19ff. Jes. meldet sich zum Gesandten Jahves, zu seinem Vertreter und Geschäftsträger unter den Menschen. Den Inhalt seiner Sendung kennt er noch nicht, ahnt ihn höchstens, er ist zu allem bereit. Die freudige Unterwerfung unter Jahves Rathschluss characterisirt ja auch seine Theologie. **9** Sofort, ohne eine Äusserung über die Person des sich anbietenden Jes., ertheilt ihm Jahve seine Instruction. »Diesem Volk da« — eine dem Jes. eigenthümliche verächtliche Bezeichnung Israels c. 8 6.12 (9 15). 28 11.14. 29 13.14, die ausser der zweifelhaften Stelle 9 15 überall in Beziehung zum Unglauben oder Aberglauben des Volkes steht — soll er sagen: Hören sollt ihr, aber nicht verstehen. Also soll ihnen Jes. beständig Jahves Beschlüsse zu hören und sein Thun zu sehen geben und ihnen damit das erzeigen, was recht eigentlich den Inhalt der Religion ausmacht; ja das beständige Hören- und Sehenlassen würde eine besondere Hulderweisung Gottes und das höchste Glück der Menschen sein, wenn alles recht stände, wie es umgekehrt ein Zeichen des Gotteszorns und ein verzweiflungsvoller Zustand für die Menschen ist, wenn das »Wort Gottes« ausbleibt Amos 8 11f. I Sam. 3 1. 14 37f. Aber dem ungläubigen Volk wird grade die höchste Offenbarung Gottes zur *κρίσις*. Ebenso wird durch Christi Erscheinung die Welt deshalb gerichtet, weil sie die höchste Offenbarung der göttlichen »Liebe und Treue« ist. »Verstehts nicht!« es liegt natürlich kein physischer, aber doch ein psychologischer Zwang in diesen Worten. Der Unglaube kann nicht ohne Consequenz bleiben, ja muss sich bei den bevorstehenden Wundern des Wortes und der That nach dem Gesetz der sittlichen Causalität erst recht entfalten und steigern; ist man geringen Wundern gegenüber ungläubig gewesen, eingebildet auf die eigene Weisheit, wie viel mehr muss man es sein, wenn man mit Wundern überhäuft wird c. 29 14. Die Verstockung ist also psychologisch und ethisch begründet. An einer anderen Stelle (c. 29 9—12) erscheint sie allerdings dem Jes. als etwas Fremdartiges, Unbegreifliches, als eine Wirkung göttlicher Sinnesverwirrung, aber das ist kein eigentlicher Widerspruch, sondern eine natürliche Regung im Herzen des selbst so fest und freudig glaubenden Propheten. **10** Durch das Reden soll Jes. des Volkes Herz, Ohren und Augen krank machen, noch kränker, als sie schon sind, damit diese Organe des Verstandes und Aufnehmens zwar immer noch fungiren, aber nicht mehr nach der Seite der Religion hin. Für וָשָׁב liest man besser וְשָׁב mit Anschluss an רָפָא; denn die »Rückkehr« fällt ganz aus dem Bilde und zerstört den Rhythmus. Die Religion, an sich eine Arzenei, wird ein Gift für den Verschmähenden. Amos und Hosea drohen mit Entziehung der Religion, für Jes. liegt umgekehrt in dem Übermass der göttlichen Offenbarungen das Gericht. Jesaias Auffassung hat mit Recht in der späteren Eschatologie das Feld behauptet, sie ist die tiefere. Die Welt kann nur dann durch

**[11]Und ich sprach: Bis wie lange, Herr? Und er sprach:**
**Bis dass wüste sind die Städte ohne Bewohner**
**Und die Häuser ohne Menschen,**
**Und bis das Land übrig blieb als Wüstenei,**
**[12]Und Jahve entfernt hat die Menschen,**
**Und gross geworden ist die Verödung inmitten des Landes;**
**[13]Und ist noch darin ein Zehntel,**
**So muss es wieder ins Feuer,**
**Wie die Eiche und die Terebinthe,**
**An denen beim Fällen ein Wurzelstamm blieb*).**

*) Heiliger Same ist sein Wurzelstamm.

* * *

---

völlige Vernichtung ihres gegenwärtigen Bestandes zur Neuschöpfung vorbereitet werden, wenn die Vernichtung durch die letzte Steigerung der Sünde sittlich nothwendig geworden ist; die höchste Steigerung der Sünde hat aber die höchste Offenbarung des Guten zur nothwendigen Voraussetzung. Übrigens wird, je schroffer Offenbarung und Unglaube in ihrer höchsten Potenz sich gegenüberstellen, desto mehr der dramatische Character der Krisis nothwendig, den Jes. überall betont; nur eine Mystik, die den sittlichen Weltprocess in geistige Alchymie umsetzt, kann das anstössig finden. **11** bis **13** schildert die Vernichtung, das Garaus von c. 56. Jes. spricht nur vom Volk als einem untheilbaren Ganzen, an die Individuen denkt er nicht, obgleich er einzelne kennt, die auf die Zukunft hoffen (z. B. 816ff.). »Bis wann?« giebt es nicht noch eine Wendung, eine Möglichkeit eines neuen Versuchs, ob das Volk fähig geworden ist zum rechten Hören und Sehen? Die Frage ist ein prächtiger Laconismus, die Antwort ein klares Nein auf die zitternde Bitte in dem »bis wann«. Die kommenden Thaten Jahves sind nicht mehr solche Strafen, nach welchen Gott innehält, um abzuwarten, ob sie zur Besserung führen (wie Amos 46ff.), sondern die Stufenleiter der Vernichtungsschläge. Für תשאה lesen LXX תִּשָּׁאֵר, offenbar richtiger, als der hebr. Text mit seinem zweimaligen שאה und der nutzlosen Häufung: verwüstet werden zur Wüstenei. **12** ist wohl noch von dem »bis dass« v. 11 abhängig, denn zu einem selbständigen Satz hat der Vers zu wenig Inhalt. Das Subst. עזובה wie c. 179. Wie Jahve die Menschen entfernt, wird nicht gesagt, das wird Jes. durch spätere Mittheilungen erfahren. **13** Aber sie sollen alle entfernt werden. Haben die schlimmsten Schläge Jahves noch ein Zehntel übrig gelassen, wie Amos (53) drohte, soll dies Zehntel abermals verfallen dem בער, dem Verbrennen, wie das folgende Bild andeutet. Wenn auf einer Neurodung die Bäume gefällt sind, macht man die Wurzelstümpfe, deren Ausgrabung zu viel Arbeit kosten würde, durch Feuer unschädlich. Der Ausdruck ist ein wenig schwerfällig, und die liebevollen Bemühungen um Umdeutung oder Änderung von בער wären besser auf das אשר־בם verwendet worden. Die wörtliche Übersetzung giebt einen guten Sinn, aber keinen glücklichen stilistischen Abschluss des herrlichen Capitels. Überhaupt könnten v. 12. 13 fehlen, ohne dass man etwas vermisste. Müsste man mit Dillm. das letzte Zehntel auf Juda und die ersten 9 Zehntel auf Nordisrael beziehen, so könnte man den jesaian. Ursprung eines so geschmacklosen Räthsels, das ausserdem stark nach einem vaticinium ex eventu aussähe, kaum mit gutem Gewissen aufrecht erhalten. Das Bild vom verbleibenden Wurzelstamm verstehen viele Exegeten entgegen dem Wortlaut und Zusammenhang im tröstlichen Sinne, offenbar verführt durch die in der LXX noch fehlende Glosse: »heiliger Same ist sein (des Landes) Wurzelstamm«, deren קדש allein schon stutzig machen sollte. Der Wurzelstamm entspricht ja doch dem letzten Zehntel, das wieder in den Untergang geschickt wird, und das Feuer ist nicht etwa wie Sach. 138f. ein Läuterungsfeuer. Der Prophet

7 [1]Und es geschah in den Tagen des Ahas, des Sohnes Jothams, des Sohnes Usias, des Königs von Juda, heraufzog Rezin, der König von Aram, und Pekah, der Sohn Remaljas, der König von Israel, nach Jerusalem zum Sturm, doch konnten sie nicht stürmen. **[2]Und gemeldet wurde dem Hause David also: Niedergelassen hat sich Aram auf Ephraim; und es bebte sein Herz und das Herz seines Volkes, wie Waldbäume beben vorm Winde. [3]Da sprach**

---

kümmert sich hier nicht um die anderwärts ausgesprochene Hoffnung, dass noch ein kleiner Rest bleibt, weil er hier nicht seine ganze Eschatologie auseinanderzusetzen hat, sondern seinen eigenen Antheil an den künftigen Ereignissen. Seine Mission ist nur, die Verstockung des Volkes beschleunigen zu helfen, damit Jahve dem ganzen gegenwärtigen Bestand das Garaus machen kann. An der Neuschöpfung hat er keinen Antheil, weil er Mensch ist; ihr kann er nur gläubig und sehnsuchtsvoll entgegenharren, wie jeder andere Fromme auch. Sie ist ein absolutes Wunder Jahves, bei dem jede menschliche Mitwirkung eifersüchtig ausgeschlossen ist. Von ihr spricht Jes. auch gar nicht zu dem für den Untergang bestimmten Volk. Mir scheint diese Berufungsvision viel grossartiger und wahrhafter zu sein, wenn sie nur das eine Bild von dem in den Untergang unaufhaltsam hineintreibenden Volke hat; auch tritt die herbe Grösse des Mannes viel gewaltiger hervor, wenn man ihn als das gelten lässt, was er ist, als Unglückspropheten. Jeremia hat seine Vorgänger besser gekannt (c. 28 8). Die »ewige Hoffnung« kommt nicht zu kurz, wenn man hier den Jes. constatiren hört, dass die ganze gegenwärtige Religion, ohne Abzug und Einschränkung, aufgehoben werden soll: grade dieser, in solch unerbittlicher Klarheit vorher nie ausgesprochene Gedanke verleiht diesem Capitel seine Bedeutung.

Zweites Stück c. 7 1—17: Ein Bericht von Handlungen und Reden Jesaias beim Herannahen der Syrer und Israeliten gegen Juda. Verschiedene Zusätze und das Auftreten der 3. pers., wo von Jes. die Rede ist, scheinen zu verrathen, dass nicht blos der Sammler stärker eingegriffen hat, sondern dass diese Erzählung einmal einem andern Zusammenhang einverleibt gewesen ist; dennoch scheint mir die Grundlage jesaianisch zu sein, schon deswegen, weil manche Erscheinungen in c. 8 darauf hinweisen, dass Jes. mehr über die syrische Krisis erzählt hat, als was wir jetzt in c. 8 lesen. De Lag., der das Stück mit v. 18 ff. in einen Topf wirft, hat allerdings nach dem Vorgang anderer Kritiker c. 7 für das Machwerk eines kläglichen Pfuschers erklärt; aber seine Kritik ist so unglaublich ungeschickt, dass sie fast wie ein Versuch aussieht »festzustellen«, was sich seine Leser bieten lassen würden. **1** Die Genealogie des Ahas kann nicht von Jes. sein, denn man wüsste nicht, für welche Leser er die beigesetzt hätte. Aber der ganze Vers scheint nicht von ihm herzurühren. Zwar nicht das ist »ungehörig« (de Lag.), dass der Misserfolg der Verbündeten vorweg berichtet wird, denn das Capitel ist kein Roman, und die Spannung konnte der 1. v., dessen Inhalt den Zeitgenossen bekannt war, nicht verderben. Aber v. 1 bietet keinen Anschluss an v. 2, sagt nichts von dem Gegenkönig v. 6, der doch nach der Art seiner Erwähnung vorher genannt sein wird, und ist im Wesentlichen identisch mit II Kön. 16 5, wo er die nothwendige Einleitung zu der Altargeschichte v. 7—18 bildet und mit seinem Schlusssatz begreiflich macht, wie Ahas Zeit hatte, den Assyrer zur Hülfe herbeizurufen. Von dort hat ihn also der Sammler entlehnt, um den verlorenen Eingang einigermassen zu ersetzen. Das zweimalige עלית hätte er besser nicht hinzugesetzt; מלחמה heisst: Nahkampf. Für יכל steht im Original besser der Plural. **2** beginnt den Bericht über die denkwürdige Episode in frischer Weise. Dem Hofe wird gemeldet: Niedergelassen hat sich, wie ein Heuschreckenschwarm, Aram auf Ephraim; ganz Syrierland (das femin.!) hat sich aufgemacht wider uns und ist schon unterwegs. Die Conjectur נָאֲחָה עִם für נחה על (de Lag.) wäre auch dann ein Luxus, wenn sie passte. Aber wenn auch zugegeben werden kann, dass das angenommene denom. von אח, Bruder, existirte und dass das Verhältnis (kaum eine »Verbrüderung«) zwischen Pekah

**Jahve zu mir: Geh doch hinaus dem Ahas entgegen, du und Schear-Jaschub, dein Sohn, ans Ende der Wasserleitung des obern Teiches auf die Strasse des Walkerfeldes [4]und sprich zu ihm:**

> **Hüte dich und sei ruhig,**
> **Fürchte dich nicht und dein Herz verzage nicht**
> **Vor diesen zwei Stummeln rauchender Feuerbrände,**
> **Bei der Zornesglut Rezins und Arams und des Sohnes Remaljas!**
> **[5]Weil wider dich geplant hat Aram Böses,**
> **Ephraim und der Sohn Remaljas also:**

---

und Rezin vielleicht II Kön. 1537 mit Unrecht in die Zeit Jothams zurückdatirt wird, so konnte die Nachricht davon dem Volk kaum den Schrecken einjagen, welchen v. 2 schildert. Zu נוֹעַ und וַיָּנַע s. Ges. § 72 Anm. 2. 4. — v. 3. Ahas ist im ersten Schrecken zu der Wasserleitung hinausgeeilt, wahrscheinlich um sich zu überzeugen, ob Jerusalem für eine Belagerung Wasser genug habe, denn der Mangel an ausreichenden Quellen war die Schwäche der sonst so starken Feste. Wo die Leitung und der obere Teich zu suchen ist, ist zweifelhaft, wie zuletzt Dillm. nachgewiesen hat. Das assyrische Heer stellt sich c. 362 an derselben Stelle auf, und da der Angriff am Leichtesten von Nordwesten und Norden her erfolgt, so könnte die Wasserleitung gemeint sein, die von Norden her in die Stadt zu einem Doppelteich nördlich vor der späteren Burg Antonia führte; hierzu würde die Wendung: geh hinaus bis ans Ende, besonders gut passen. Andere denken an die reichlich weit von der Stadt liegende heutige birket el Mamilla im Westen, von wo eine Leitung in die Stadt führte, oder an einen innerhalb der Mauern im südöstlichen Stadttheil belegenen Teich. Jes. erfährt durch Jahve, wo sich Ahas in diesem Augenblick aufhält (vgl. I Sam. 920. M. 111ff.). Er soll seinen Sohn mitnehmen, dessen Name »ein Rest bekehrt sich« sowohl das Gericht wie die Hoffnung ausspricht. Daraus ist zu schliessen, erstens, dass Ahas das Kind und seinen Namen und zugleich ältere Weissagungen Jesaias kannte, die mit dem Namen in Beziehung standen und etwas über die gegenwärtige Lage aussagten, etwa dass Assur (und also nicht Syrien und Israel) das Strafgericht an Juda (und auch an Syrien und Israel) vollziehen solle; zweitens, dass Jes. mit seiner Familie dem Königshause nahe stand, dass Ahas, auf den der Kindesname Eindruck machen soll, wohl nicht ganz so schlimm gewesen ist, wie ihn II Kön. 163 schildert; endlich dass zwischen dem Todesjahr Usias und unserer Scene mehrere Jahre liegen, weil der Knabe schon mitgehen kann. Ew. spricht noch die Vermuthung aus, dass Jes. den Lesern vorher den Namen erklärt hatte. 4 Ahas soll »sich hüten«, als ein Mann, der schon durch frühere Weissagungen vorbereitet ist, und »Ruhe halten«, d. h. von aller kriegerischen Rüstung im Vertrauen auf Gott absehen vgl. c. 3015f. Sein Herz soll nicht »weich werden«, denn die beiden Feuerbrände, die das Kriegsfeuer bringen wollen, sind nur rauchende »Schwänze«, von Assur schon hart mitgenommen. Der Chronist hätte sich unsere Stelle erst ansehen dürfen, bevor er II Chr. 285ff. dichtete. Dillm. meint freilich umgekehrt, Jes. hätte nicht so tapfer sprechen können, wenn das in der Chronik (und II Kön. 166) Berichtete schon geschehen wäre. Freilich, wenn der schwächere von den beiden rauchenden Stummeln in Juda, einem Lande von 60 □M., an Einem Tage 120000 Mann tödtet, da muss wohl selbst ein Jes. bange werden. Wenn der Chronist noch eine Null angehängt hätte, so wäre Dillmanns Kritik des Propheten noch stärker. »Rezin und Aram«, wie v. 5: »Ephraim und der Sohn Remaljas«; Volk und König verdienen zusammen genannt zu werden, weil sie keineswegs so eins sind, wie Juda und sein legitimes Königshaus. Den Namen des israel. Königs würden wir trotz dreimaliger Erwähnung desselben nicht erfahren, wenn nicht v. 1 vorgesetzt wäre. Er wird nur mit dem Namen des Vaters genannt, weil dieser kein König war, und so als Thronräuber

**[6] „Ziehen wir hinauf in Juda und bedrängen es und brechen es uns auf**
**Und setzen zum König in seiner Mitte den Sohn Tabels“: —**
**[7] So spricht der Herr Jahve:**
**Nicht soll's bestehen und nicht soll's geschehen!**
**[8] Denn das Haupt Arams ist Damaskus**
**Und das Haupt von Damaskus Rezin,**
**[9] Und das Haupt Ephraims ist Samaria**
**Und das Haupt Samarias der Sohn Remaljas: —**
**Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.**

[8b] Und in noch 65 Jahren wird Ephraim gestürzt sein, dass es kein Volk mehr ist.

---

gekennzeichnet. ב in בחרי־אף ähnlich wie c. 9 8b. **5** Zu יען כי vgl. 3 16. **6** נקיצנה müsste ein sonst nicht vorkommendes hiph. von קוץ (sich fürchten v. 16) sein; l. mit Ges. nach c. 29 2. 7: וּנְצִיקֶנָּה. Der Vorschlag von de Lag. נתצנה passt nicht zu der Absicht Rezins, Judas Kräfte für seine Zwecke, den gemeinsamen Widerstand gegen Assur, auszubeuten, zerstört auch die Climax. »Aufbrechen«, ein oft vorkommender Terminus, mit אל auch II Chr. 32 1. Das letzte Ziel ist die Verdrängung der Davididen durch einen Mann, von dem nur der Vatersname mitgetheilt wird, weil auch er ein Emporkömmling ist. Ein späterer Schriftsteller hätte uns sicher auch den eigentlichen Namen genannt, und wenn er ihn hätte erdichten müssen. LXX sprechen Tabeel, halten Rezins Werkzeug also für einen Syrer, ebenso die Punctatoren, die aber hier wie Esra 4 7 das אֵל in אַל (nicht) verwandeln, um auch ihrerseits den Bösewicht abzustrafen. Ob es wirklich ein Syrer war, das ist zweifelhaft; die Assyrer hatten wenigstens die vernünftige Politik, Eingeborne zu Vasallenfürsten unterworfener Länder zu machen, ebenso die Ägypter und Chaldäer. Eigennamen mit אל kommen zu dieser Zeit auch in Juda vor, wenn auch nicht oft (c. 36 3); vielleicht hiess also der Rivale des Ahas Tobiel. **7** Nachsatz zu v. 6. Der Plan soll misslingen, denn es sind Menschen und menschliche Mächte, die die bösen Pläne geschmiedet haben. Ahas sieht in seiner Angst nur die scheinbar ungeheure Gefahr; sie hat in seinen Augen übertriebene Dimensionen angenommen. Jes. sucht ihn zunächst zu ernüchtern: es sind ja nur die wohlbekannten Nachbarvölker mit Hauptstädten, über die das Davididenhaus schon geherrscht hat, und mit Königen, die ihre Würde geraubt haben und auch schon von Assur unterjocht sind. Freilich sind sie Juda überlegen, aber Jahve hat gesprochen! Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht. Obwohl Jes. den Ahas beruhigen will, so ist er doch selber erregt, nur nicht durch die Angst, sondern durch das gespannte Bemühen, den Ahas in dieser entscheidenden Stunde ganz für den unsichtbaren Gott und dessen Rathschluss zu gewinnen. Es handelt sich für ihn um die Frage, ob Ahas »hören und sehen« kann. Und da, unsers Wissens zum ersten Mal in Israels Religionsgeschichte, wird der Ausdruck gefunden, der später von so gewaltiger Bedeutung werden sollte, der Ausdruck: glauben. Frühere Schriftsteller gebrauchen ihn selbst da nicht, wo er uns beim blossen Nacherzählen ihrer Geschichten unwillkürlich auf die Zunge kommt, z. B. nicht der Jahvist in Gen. 12 1ff., wo Abraham im Glauben an Gottes Verheissungen in die recht- und schutzlose Fremde wandert (oder »irrt«, wie der Elohist c. 20 13 sagt); erst der Deuteronomist wendet ihn mit vollem Bewusstsein seiner Bedeutung c. 15 6 an. Der Chronist, der B. II. c. 20 20 unsere Stelle benutzt, setzt mit richtigem Gefühl dem האמין ein בנביאים hinzu. Der Glaube bezieht sich auf das Prophetenwort von Jahves Plan, es ist im Grunde der Glaube an Jesaias Eschatologie, es ist jenes »Einsehen«, von dem c. 6 sprach. Wo er fehlt, da »weicht« man (28 16) oder verlässt sich auf menschliche Politik und Kraft (30 15ff.). Blitzartig, wie der Gedanke in dem Propheten aufleuchtet, ist er ausgesprochen, ohne Sorge darüber, ob der Gegensatz: Menschenpläne — Gottespläne dem Zuhörer sogleich klar ist. Ein solches Stück, in dem die Geburtsstunde des Glaubens in genialer Weise dargestellt ist, einem ungeschickten Mach-

**[10]Und weiter sprach ich zu Ahas also: Fordere dir ein Zeichen von Jahve, deinem Gott, mach's tief nach Scheol oder hoch nach oben hin! [12]Ahas aber sprach: Ich fordere es nicht, um Jahve nicht zu versuchen. [13]Da**

werk zuzurechnen, ist ein wahrer Unglücksfall, nicht für das Capitel, sondern für den Kritiker. »Was soll man für Vernunft darin finden, sagt de Lag., wenn einem Ungläubigen [wo steht das?] gesagt wird: „falls du nicht glaubst, gehst du unter", und der so Predigende ersichtlich der Überzeugung ist, dass der Angeredete, auch wenn er nicht glaubt, doch nicht untergeht?« Das »ersichtlich« ist gut, es spart den Beweis für die Unvernunft, auf den es angekommen wäre. Man darf von einem Kritiker verlangen, dass er mit den wichtigsten Gedanken seines Opfers einigermassen bekannt ist, von einem Kritiker von c. 7 also, dass ihm c. 30 15—17 einfällt. Nicht durch Syrien wird Ahas untergehen, das hatte Jes. schon früher gesagt (c. 17 1 ff.) und Ahas sollte es glauben, aber durch Assur kommt die Vernichtung, wenn man »die Ohren schwer und die Augen verklebt« hat, auch das sollte Ahas glauben, da er es von Jes. schon gehört hat (5 26 ff.). Nicht die Rettung von »den rauchenden Stummeln« ist dem Jes. die Hauptsache, sondern die Frage, ob Ahas glauben kann, was der Prophet in Gesichten gesehen und verkündigt hat, und ob er also zu dem Rest gehört, der umkehrt. Aber den Haupttrumpf spielt diese Meisterkritik gegen v. 8b aus: »in noch 65 Jahren wird Ephraim gestürzt werden (bei Jes. bedeutet חתת c. 8 9: bestürzt sein) מעם, für מהיות עם, so dass es kein Volk mehr ist«. In langen Sätzen wird bewiesen, dass diese Verheissung dem Ahas nichts nützen kann und dass sie an verkehrter Stelle steht. Ja, ist denn das eine neue Entdeckung? Warum wird v. 8b nicht als das behandelt, wofür es seit langem erkannt ist, als Glosse zu v. 9a? Übrigens muss die Glosse ziemlich alt sein. Ein spät lebender Glossator würde die Eroberung Samarias als den Untergang Israels angesehen haben, er dagegen weiss, was wir erst aus den assyr. Inschriften wieder erfahren haben, dass Israel auch nach 722 noch reichlich ein halbes Jahrh. mit relativer Selbständigkeit fortvegetirte und erst durch Asurhaddon Esra 4 2 und Osnapar v. 10, die neue Colonisten nach Samaria brachten, aufhörte ein עם zu sein und dafür »ein gemischter Haufe von גוים« (Diest.) wurde. Die 65 Jahr können wir ihm nicht genau nachrechnen, konnte er seinerseits nicht aus den uns erhaltenen Geschichtsbüchern nehmen, so dass er auch deswegen nicht allzuweit von dem Ereignis abgerückt werden darf. Je älter aber die Glosse, desto älter die glossirte Stelle; jene ist also eher eine Stütze für die Echtheit unserer Erzählung. **10** Jes. merkt, dass Ahas unschlüssig ist, und greift nach einem besonders kräftigen Mittel, ihn zu sich herüberzuziehen. Die Fortsetzung v. 11 und namentlich v. 13 zeigt, dass יהוה ein vom Sammler eingesetztes falsches Explicitum von ויאמר ist, dass also Jes. ויאמר (Cheyne) oder vielmehr (s. die Vorbemerkungen zu c. 7 1 ff.) וָאֹמַר geschrieben hat. **11** Ahas soll sich von Jahve ein Zeichen erbitten, um sich durch dessen Eintreffen zu überzeugen, dass Jahve helfen will, ein Wunder, das nach seinem Belieben von der Unterwelt her oder am Himmel geschieht; es mag sich z. B. die Erde spalten wie Num. 16 28 ff. oder die Sonne sich verfinstern. Vgl. Richt. 6 36 ff. De Lag. meint, Jes. müsste entweder ein Schwärmer oder ein Betrüger gewesen sein, wenn er dies gesagt hätte. Aber bis zum 18. Jahrh. hat die ganze Menschheit aus solchen »Schwärmern« bestanden. Ist denn c. 6 auch ein Pfuschermachwerk? Für שְׁאָלָה, das imper. von שאל zu sein scheint und wohl den Gedanken an Nekromantie abwehren soll, ist שְׁאֹלָה zu punctiren, wie der Gegensatz למעלה zeigt. **12** Während Jes. mit seinem Anerbieten seinen zwiefachen Glauben an die Wahrheit der ihm gewordenen Offenbarung und an das Eintreffen des Wunders beweist, will Ahas »Jahve nicht versuchen«. Er zweifelt nicht daran, dass ein Wunder geschehen werde, aber er fürchtet, dass es zugleich ihm gefährlich werden möchte. »Wer verpfändet sein Herz (d. h. wagt es), sich mir zu nahen?« heisst es Jer. 30 21. Am wenigsten der, der kein gutes Gewissen hat. Ahas hat ein böses Gewissen, er fühlt, dass er jenen anderen

**sprach ich: Höret doch, Haus Davids, ist's euch zu wenig, Menschen zu ermüden, dass ihr auch ermüdet meinen Gott? [14]Darum wird der Herr selbst euch ein Zeichen geben: siehe, das junge Weib ist schwanger und gebiert**

---

Glauben v. 9 nicht hat, trägt vielleicht auch schon den später ausgeführten Gedanken in sich, Assur um Hülfe anzugehen, und weiss, dass dies vielleicht Jes., aber nicht Jahve verborgen ist. Für ihn wäre die Bitte ein frivoles Herausfordern Gottes wie für Jes. der echte Beweis wahrer Religion (Mtth. 17 20), und der Vorfall selber ist eine geschichtliche Auslegung von c. 6 9ff. **13** Da wallt eine heisse Entrüstung in dem Propheten auf. Ähnliche stumpfsinnige, von moralischer Feigheit oder Gleichgültigkeit zeugende Ablehnungen hat er selber vom »Hause David«, von Ahas, vielleicht auch von Jotham und einflussreichen Prinzen, denen er als Mensch mit wohlgemeintem Rath nahe getreten war, erfahren, dies Mal aber kam er mit einem Auftrage Jahves. Nicht blos das v. 3—9 Erzählte, sondern auch die Aufforderung v. 11 war ihm also direct von Jahve eingegeben: Jes. ist in der Ekstase. **14** Und in der Ekstase fährt er fort: darum wird der Herr von sich aus ein Zeichen geben. Dies Zeichen muss in der Hauptsache denselben Zweck haben, den das abgelehnte hatte, nämlich bestätigen, dass der Prophet über die gegenwärtigen Feinde und das Misslingen ihrer Pläne die Wahrheit gesagt hat. »Siehe, das Weib ist schwanger etc.« Das Partic. mit הנה ist an sich weder Gegenwart noch Zukunft; die Geburt muss freilich in die Zukunft fallen, dagegen kann das Weib recht wohl schon jetzt schwanger sein vgl. Gen. 16 11, und man kann aus diesem Ausdruck nicht schliessen, dass die Geburt erst nach mindestens neun Monaten erfolgen wird. Schwangerschaft und Geburt irgend eines Weibes kann an sich kein Zeichen sein, der Nachdruck liegt auf der Namengebung, wie auch das verb. fin. anzudeuten scheint. Der erste Ausruf, den ein Weib bei der Geburt ausstösst, wird ähnlich wie die letzten Worte eines Sterbenden gern als eine Art Omen oder Orakel aufgefasst und zur Namengebung verwandt. Ausrufen wird das Weib: Gott mit uns! Umgekehrt rief die Schwiegertochter Elis, als sie auf die Nachricht von der Gefangennahme der Jahvelade in Wehen fiel: dahin ist die Hoheit! I Sam. 4 19—22. העלמה ist nicht eine Jungfrau (בתולה), sondern ein mannbares, verheirathetes oder lediges, keusches oder hurerisches (Spr. 30 19) Weib Cant. 6 8. Da Jes. kein bestimmtes Weib bezeichnet, so hat er auch kein bestimmtes Weib gemeint (so wenig wie Koheleth c. 7 26 vgl. Ges. § 109, 3), also nicht ein Weib des Königs, der doch auch seinen Harem nicht zur Inspicirung des Wasserwerks mit hinausgenommen haben wird, nicht sein eigenes Weib, das auch nicht zugegen war, auch nicht ein zufällig in der Nähe stehendes Weib, das mindestens in der Niederschrift näher hätte bezeichnet werden müssen. Jedes beliebige Weib, das demnächst schwanger ist und gebiert, wird den Ruf ausstossen. Wie kann das nun ein Zeichen sein? De Lag. sagt: »Es ist nahezu Verrücktheit, jemanden daraufhin Glauben für eine Behauptung abzuverlangen, dass etwas heute Gesagtes sich in 10 Monaten als richtig bewähren werde.« Es ist schwer verständlich, wie jemand sich bei solchen Ansichten mit dem A. T. abgeben mag, denn im A. T. kommt solche Verrücktheit leider öfter vor. Um von Jes. 37 30 abzusehen, so heisst es Ex. 3 12: das sei dir das Zeichen, dass ich dich gesendet habe: wenn du das Volk aus Ägypten ausgeführt hast, werdet ihr auf diesem Berge opfern. Also auch ein Zeichen post festum. In allen alten Religionen spielen die Zeichen eine grosse Rolle: überall da, wo nicht directe Kundgebungen Gottes in Erscheinungen, Träumen u. dgl. vorliegen, manchmal auch trotz ihrer, wird eine reichentwickelte Symptomatologie zu Hülfe gerufen. Besonders wichtig ist die Beachtung der Symptome dann, wenn die directen Kundgebungen Gottes unsicherer Art sind oder in Zweifel gezogen werden vgl. Deut. 18 21f. In unserer Stelle aber handelt es sich um eine Offenbarung, die nicht geglaubt wird und bei der grade der Glaube noch wichtiger ist, als der Inhalt der Weissagung selber. Die Syrer werden ganz sicher bald unschädlich sein; Jes. will aber, dass Ahas gezwungen ist, diese

**einen Sohn und wird seinen Namen „Gott-mit-uns“ nennen. [16]Denn bevor der Knabe weiss das Böse zu verschmähen und das Gute zu wählen, wird verödet sein das Land, vor dessen beiden Königen du dich graust.** [17]Bringen wird Jahve über dich und über dein Volk und über das Haus deines Vaters Tage, welche nicht gekommen sind seit dem Tage, wo Ephraim abfiel von Juda*).

[15]Sahne und Honig wird er essen um die Zeit, wo er weiss, das Böse zu verschmähen und das Gute zu wählen.

*) den König von Assur.

---

Thatsache als von Jahve vorhergesagt (und bewirkt) zu erkennen und anzuerkennen, und dass er nicht mit derselben Stumpfheit, mit der er und das Volk bisher die Thaten Jahves und die vorlaufenden Weissagungen »sahen und hörten, aber nicht verstanden«, auch die heutige Scene einfach vergisst. In dem Augenblick also, wo die Syrer abziehen müssen, wird Jahve gebärenden Weibern eingeben, Gott mit uns! auszurufen, und Ahas wird Kindern mit solchem Namen begegnen. Das ist ihm alsdann nicht blos eine Erinnerung an die heutige Vorhersagung, sondern auch an seinen eigenen Unglauben; Gott mit uns! heisst für ihn zugleich: Gott wider mich! קָרָאת ist nicht 2. pers. (LXX), sondern archaistische 3. fem.; zu Jesaias Zeit haben wohl noch Weiber in der Regel den Kindern die Namen gegeben. **15—17** v. 16 schlägt auf v. 14 zurück; das כִּי könnte zwar v. 16 und v. 17 einleiten und v. 14 und v. 15 begründen, aber in diesem Fall müsste jedes Verspaar eine syntactische und sachliche Einheit darstellen, was keineswegs zutrifft. Wenn aber כִּי nur v. 14 und v. 16 verbindet, so ist v. 15 nicht ursprünglich in diesem Zusammenhang. v. 14 und 16 reichen auch so entschieden für das Zeichen aus, dass man das Mehr als lästig empfindet: bald wird man Gott-mit-uns! rufen, denn wenig später wird sogar Syrien-Israel ganz vernichtet sein, d. h. Assur wird sie erst unschädlich, dann ihnen das Garaus machen. Bevor der Knabe zwischen Gut und Böse unterscheiden kann (zum inf. abs. מָאֹס und בָּחוֹר als Objectsacc. s. Ges. § 131, 1) bedeutet: bevor er zwei, drei Jahr alt ist, vgl. Deut. $1_{39}$ zum Ausdruck und Jes. $8_{4}$ zur Sache. Zu תֵּעָזֵב vgl. c. $6_{12}$. $17_{9}$. — v. 15 ist vom Rande eingedrungen. Wahrscheinlich nahm sein Vf. an, dass der Knabe eine besondere eschatologische Grösse sei, etwa der Messias, über dessen Jugendschicksale er durch Exegese, durch Combinirung unseres Stückes mit v. 21f., eine interessante Einzelheit gefunden zu haben glaubte. Der Vers ist also jünger als der Redactor, der v. 18ff. anfügte, hätte übrigens hinter v. 16 eingeschaltet werden sollen, da er eine spätere Zeit beschreibt. Gegen seine Echtheit spricht auch, dass das Essen von Sahne in v. 18ff. die nothgedrungene Folge der Verwüstung Judas ist, während v. 16 von der Verwüstung Syriens und Israels redet. Dass v. 14. 16 später messianisch gedeutet wurden, beweist auch das sehr späte Einschiebsel Micha $5_{2}$, das dort v. 1 und 2 ebenso thöricht trennt, wie hier v. 15 den 14. und 16. v. לְדַעְתּוֹ heisst »gegen die Zeit etc.« (zu לְ vgl. Gen. $3_{8}$), nicht »zum Zweck seines Wissens«, wozu das Essen von Sahne und Honig nicht hilft und wozu einem zum Messias bestimmten Menschen überhaupt kein »characterbildendes« Mittel hilft, sondern die Mittheilung des Geistes. — v. 17 ist ebenso asyndetisch angehängt wie v. 15, aber doch von anderer Art. Denn während v. 15 mit seiner Messiaserwartung sich um die geschichtliche Situation von v. 1—17 und v. 18ff. nicht kümmert, bemüht sich der Vf. von v. 17 grade um eine geschichtliche Verbindung beider Stücke und ist darin auch nicht unglücklich. Denn der Assyrer ist zwar v. 1—16 nicht erwähnt, aber doch v. 16 gemeint. v. 17 ist sogar nothwendig, wenn man beide Capitelhälften in einem Athem lesen will, denn wenn er fehlte, würde man die v. 18ff. beschriebene Verwüstung, die gewiss Juda gilt, nach v. 16 auf Syrien und Israel deuten müssen. Der Vers ist also ein Product des Redactors, der v. 18ff. mit dem Vorhergehenden zusammenschweissen wollte. Sobald man diese Verbindung aufhebt, findet man ihn

7[18]Und geschehen wird's an jenem Tage:
**Zischen wird Jahve der Fliege*) und der Biene**)**
[19]**Und kommen werden sie und sich niederlassen alle**
**In die Thäler der Klippen und in die Klüfte der Felsen**
**Und in alle Dornbüsche und auf alle Triften.**

[20]An jenem Tage **wird abscheeren der Herr**
**Mit dem Scheermesser, dem jenseits des Stroms gedungenen***)**
**Das Haupt und das Haar der Füsse,**
**Und auch den Bart nimmt es hinweg.**

*) die am Ende der Nile Ägyptens; **) die im Lande Assur. ***) mit dem König von Assur.

---

hinter v. 16 lästig, da er höchstens allgemein sachlich, nicht aber stilistisch und dispositionell vorbereitet ist. Vgl. weiter zu c. 823. Dass die Glosse »den König von Assur« hier wie v. 20 und c. 87 dem Text einverleibt wurde, ist ein Zeichen von der Gedankenlosigkeit der Abschreiber.

Drittes Stück c. 718—25, eine vom Sammler aus jesaianischen Überresten zusammengesetzte Rede über das Juda bevorstehende Gericht. Gegen directe jesaian. Abkunft des Ganzen spricht der sehr mangelhafte Stil und die ewige Wiederholung der Phrase: es wird geschehen an jenem Tage. Daneben findet sich aber manches kräftige und originelle Wort, und die rein zeitgeschichtlichen Weissagungen über Assur, die die Späteren nicht interessirten, können nur von Jes. (oder einem Zeitgenossen) sein. Wegen mehrfacher Berührung mit älteren Stücken setzt man diese Fragmente am Besten in die frühere Periode Jesaias, so dass in dieser Beziehung der Redactor einigermassen das Richtige getroffen hat, wenn er auch besser gethan hätte, seine Composition nicht zu einer Fortsetzung der Rede an der Wasserleitung zu machen. **18. 19** das erste Fragment; v. 18a von der Hand des Redactors. Jahve wird die Fliege und die Biene herbeizischen vgl. c. 526. Die Fliege hat den Zusatz: die am Ende der Nile (יאר ist das ägyptische Wort für den Nil) Ägyptens ist. Schwerlich kann קצה das Juda benachbarte Ende des Nils, die Nilarme des Delta, bezeichnen; wäre Unterägypten gemeint, so würde קצה fehlen. Der Schreiber dieser Worte denkt ohne Zweifel an Oberägypten und Äthiopien, an das Reich des Sabako; den Plural יארי nahm er aus c. 181. Dass aber Jes. diesen und den folgenden Relativsatz, beide so prosaisch und das Bild zwecklos machend, ausserdem sachlich so überflüssig wie nur möglich, geschrieben habe, ist ganz unwahrscheinlich. Die Fliege kann ein Bild Ägyptens sein (s. zu c. 181), die Biene, mit der auch sonst gefährliche Feinde verglichen werden (Deut. 144), ein Bild Assurs, das reich an Bienen war; ob Jesaia beide Völker und nicht vielmehr nur das letztere gemeint hat, mag dahingestellt sein. — v. 19. Die Insecten werden das ganze Land erfüllen. De Lag. sagt: »Dass die beiden Dränger sich in die Felsspalten und die Dornbüsche legen, ist den Regeln wenigstens der neueren Kriegskunst nicht entsprechend u. s. w.« Welch vernichtender Spott! Nur kann man mit demselben Argument alle Prophetenschriften und Dichter ausrotten. Für Fliegen und Bienen sind Dornbüsche und Felsspalten grade die richtigen Quartiere. Sollten übrigens diese Thiere beide Völker, die Ägypter und Assyrer, bezeichnen, so hat sich diese Erwartung nicht genau erfüllt, ein Beweis natürlich nicht gegen, sondern für die Echtheit, auch wohl für frühe Abfassung, da Jes. später nicht mehr an die Heldenhaftigkeit der Ägypter glaubt c. 20. c. 301ff. **20** ist wieder ein anderes Fragment, das nur noch das gebrauchte Bild einer jesanian. Rede gerettet hat, nicht mehr ganz den ursprünglichen Wortlaut. Dass die »Dingung« des Scheermessers auf das von Geschenken begleitete Hülfsgesuch des Ahas II Kön. 167f. anspiele, ist eine gar zu scharfsinnige Vermuthung. Das Werkzeug der Rache und der Beschimpfung, das

[21]Und geschehen wird's an jenem Tage:
Man hält ein Kühchen und zwei Schafe,
[22]Und geschehen wird's: ob der vielen gewonnenen Milch isst man Sahne,
Denn Sahne und Honig wird essen jeder Übriggebliebene im Lande.
[23]Und es wird sein an jenem Tage:
Sein wird jeder Ort, wo 1000 Reben um 1000 Sekel sein werden,
Für Dornen und Disteln wird er sein.
[24]Mit den Pfeilen und dem Bogen kommt man dorthin,
Denn Dornen und Disteln wird das ganze Land sein.
[25]Und alle Berge, die mit der Hacke behackt werden,
Nicht kommt man dahin aus Furcht vor Dornen und Disteln,
Und dienen wird's zur Austreibung des Stieres und Zertretung des Schafes.

* * *

---

dem als Mann gedachten Juda Bart, Kopfhaar und die Schamhaare wegnimmt (vgl. II Sam. 10 4 f.), ist von Jahve selbst gedungen, Assur ist Jahves Söldner. Der Plural בעברי steht hier doch anders als Jer. 49 32. I Kön. 5 4 und ist wohl Pluralformen wie אֱלֵי, עֲדֵי nachgebildet, denn eine sachliche Mehrheit passt nicht zum Bild vom Scheermesser. Zur Glosse s. v. 17. **21 22** ein weiteres Bruchstück, bei dem die spätere Hand stärker eingegriffen hat. v. 21 b ist eigenartig genug, um dem Jes. zugeschrieben werden zu dürfen; v. 22 b kann ebenfalls in einem jesaian. Zusammenhang, wenn auch nicht in der jetzigen engen Verbindung mit v. 21 gestanden haben. Geschildert wird ähnlich wie in mehreren früheren Stücken, besonders c. 5 14. 17. 32 9 ff., die völlige Verwüstung des Landes, die zum Hirtenleben zurückzukehren nöthigt und zwar zu einem recht armseligen. Eine junge Kuh, ein paar Schafe oder Ziegen zieht sich eine Familie auf; statt Brod und Fleisch essen die wenigen Übriggebliebenen geronnene Milch, die sonst nur Zukost ist Gen. 18 8, dazu wilden Honig, gleichsam unfreiwillige Eremiten (Mt. 3 4). Die חמאה hat einen Späteren zu einer echt rabbinischen Reflexion verleitet: warum Butter und nicht Milch? weil man so viel Milch gewinnt, dass man sie gar nicht bewältigen kann, wenn man nicht Butter daraus macht, ist es doch der Vorabend der messianischen Zeit. De Lag. rechnet diesem Unglücklichen vor, was er für ein Ignorant in der Landwirthschaft sei: eine Kuh gebe bei Stallfütterung acht Mass Milch, auf der Weide weniger, und das Vieh des Südens noch weniger. Das wäre gewiss ein schlagender Beweis gegen die Echtheit des Capitels, wenn es von einem Landwirth oder Milchhändler geschrieben sein wollte. **23—25** enthält ähnliche Schilderungen. Dass diese Verse in ihrer jetzigen Gestalt von Jes. sein könnten, ist nicht zu glauben. In v. 23 viermal das Verb. היה, in den drei Versen dreimal die Dornen und Disteln! nach v. 24 wagt man sich in die letzteren mit Pfeil und Bogen, nach v. 25 wagt man sich nicht in sie. Indessen wird auch hier ein alter Kern und Anlass anzunehmen sein, denn ein nachexilischer Schriftsteller hätte nicht so leicht aus sich selbst heraus die künftige vollständige Verwüstung Judas geweissagt. Die Reben v. 23, die Stück für Stück einen Sekel (c. $1^1/_4$ Mark) kosten, sind jedenfalls die allertheuersten (siebenmal so theuer als zur Zeit des Reisenden Burckhardt die Reben in Syrien). Wie den kostbaren Weinbergen ergeht es v. 25 den Bergen, die jetzt wegen ihrer Bodenbeschaffenheit die intensivste Ausnutzung durch den Gärtner gestatten; der Mensch wagt sich gar nicht mehr hin, jagt die Weidethiere darauf. תבוא passt nicht gut als 2. pers. m., noch weniger als 3. p. f., mag man im letzteren Fall die näherliegende Deutung wählen: jene Berge sind vor den Disteln sicher, oder in überfeiner Weise erklären: die Furcht vor den Disteln kommt nicht [mehr] dahin, weil — die Disteln schon da sind. Man muss wohl יבוא lesen wie v. 24 und יראת als adverb. Accus. fassen (vgl. z. B. II Sam. 23 3). Dillm. meint, wenn der Mensch sich vor den Dornen fürchtet, so kann

**8 [1]Und Jahve sprach zu mir: Nimm dir eine grosse Tafel und schreibe darauf mit Volksschrift: „Dem Raubebald-Eilebeute“, [2]und ziehe mir hinzu glaubwürdige Zeugen, Uria den Priester und Sacharja den Sohn Jeberechjas. — [3]Und ich nahte der Prophetin und sie ward schwanger und gebar einen Sohn, und Jahve sprach zu mir: Nenne seinen Namen „Raubebald-Eilebeute“; [4]denn bevor der Knabe weiss zu rufen: Mein Vater und Meine Mutter, wird man einhertragen das Vermögen Damaskens und den Raub Samariens vor dem Könige von Assur. —**

---

er doch nicht das Vieh hintreiben? Er scheint sich auch auf südliche Weidewirthschaft nicht zu verstehen.

Viertes Stück c. 8 1—4, zwei kurze Berichte über Handlungen, durch die sich Jes. die Mittel schaffen will für den in späterer Zeit zu erbringenden Beweis, dass er das eingetroffene Ereignis, nämlich die Niederwerfung Syriens und Israels durch Assur, wirklich vorhergesagt habe. Da Jes. auf eine solche Weissagung nur dann Gewicht legen konnte, wenn sie zunächst noch allen Erwartungen zuwider lief, so müssen diese Handlungen vor der Botschaft des Ahas an Tiglat Pileser II Kön. 16 7 geschehen sein, also ungefähr in dieselbe Zeit mit der c. 7 3ff. erzählten Handlung fallen. **1. 2** Jes. soll eine grosse geglättete Platte mit »Menschengriffel« beschreiben, d. h. wohl so, dass jeder es lesen kann vgl. Hab. 2 2. Merkwürdig ist, dass das sonst nur in der Poesie vorkommende אנוש hier wie sonst איש Deut. 3 11 den gemeinen Mann zu bezeichnen scheint; ist etwa אנוש der altfränkische Mann, der mit der Zeit nicht fortschritt und auch in den »Wissenschaften« dem Alten treublieb? Die Schrift wird dieselbe gewesen sein, wie die auf der von Guthe (ZDPV IV, S. 102 ff.) veröffentlichten Inschrift, die die Steinhauer zu ihrem Vergnügen im Siloahtunnel eingruben. Die Tafel ist gewidmet dem: »Eilend Raub = sich beschleunigend Beute« vgl. zu לְ Hes. 37 16; מהר und חש (5 19) sind Participien. Sie wird öffentlich aufgestellt, um zu Anfragen über den Sinn zu veranlassen. Damit sie auch dann, wenn ihr Inhalt sich bewahrheitet hat, als schon jetzt vom Propheten aufgestellt nachgewiesen werden kann, werden zwei Zeugen zugezogen. Aus והעידה, das die LXX noch hat, ist im hebr. Text ואעידה geworden, sei es durch Schuld des aramäisch sprechenden Abschreibers, sei es weil man den dat. eth. לי falsch verstand. Als glaubwürdige Zeugen, d. h. solche, denen das Volk (nicht Jahve) glaubt, werden der aus II Kön. 16 bekannte Oberpriester Uria und der sonst nicht bekannte, jedenfalls aber vornehme Sacharja bezeichnet. Beide Männer sind keine nahen Freunde Jesaias gewesen, wenn ihr Zeugnis als unverdächtig galt; dass er doch über sie verfügen kann, spricht wieder für seine vornehme Abkunft. **3. 4** Die Geburt des Knaben fällt ohne Zweifel in dieselbe Zeit. ואקרב steht natürlich nicht im engen Anschluss an das Vorhergehende, ist dem ויאמר v. 3b nur in bekannter Weise nebengeordnet, wo wir durch das plusquamp. einen zeitlichen Abstand zu schaffen als nöthig gefühlt hätten. Jes. nennt sein Weib »die Prophetin«, hat also den Titel נביא nicht für sich abgelehnt wie Amos (7 14), hat auch nur ein Weib gehabt. Dies Mal benennt der Vater den Sohn und zwar mit demselben Namen, den die imaginäre Person v. 1 bekam: eben darum gehören beide Handlungen derselben Zeit an, denn sonst hätte Jes. das Bedürfnis der Variation empfunden. Ein Glück, dass wir den Vater des Knaben kennen, denn ohne das wäre auch der Raubebald eine eschatologische Grösse geworden wie der Immanuel. **4** giebt nun die Deutung des Namens; כי bringt, wie öfter (c. 7 16), etwas mehr als blosse Begründung. Bevor ein bis zwei Jahre vorüber sind, wird Syrien und Israel von Assur geplündert sein. Das ist genau dieselbe Zeitbestimmung wie in c. 7 16, wo nur ein etwas späteres Stadium, die Verödung Syriens, ins Auge gefasst und darum ein etwas höheres Alter des »Immanuel« als Datum verwandt ist: erst die Rettung Judas c. 7 14, dann die Plünderung der feind-

**8[5]Und Jahve fuhr noch fort zu mir zu reden also:**
**[6]Weil verachtet dies Volk die Wasser Siloahs, die sacht fliessenden,**
**Und verschmachtet vor Rezin und dem Sohne Remaljas:**

---

lichen Hauptstädte c. 84, darauf die völlige Verödung der feindlichen Länder 7 16. Wegen dieser nahen Beziehungen muss c. 81—4 mit c. 72—16 in ursprünglicher Verbindung gestanden, und muss auch c. 72ff. einst in der 1. pers. erzählt haben. Dass die Zeitbestimmungen sich mit der Erfüllung nicht in jeder Beziehung decken, ist bekannt: Syrien ist erst ein Jahr nach Ephraims Demüthigung durch Tiglat Pileser vernichtet und Samaria ist erst etwa ein Dutzend Jahr nach den in c. 7. 8 erzählten Handlungen geplündert. Das sind Differenzen, die für die Echtheit sprechen. Und ihnen zum Trotz ist Jes., indem er später von seinem Thun schriftlichen Bericht gab, mit vollem Recht der Meinung gewesen, dass er in den Hauptsachen von Jahve recht instruirt war. Für uns ist, abgesehen von der religionsgeschichtlichen Bedeutung von c. 79, am Wichtigsten der Umstand, dass Jes. ganz bestimmte, mit Zeitangaben versehene Vorhersagungen giebt, dass diese nicht aus politischen Combinationen stammen, sondern, allen menschlichen Muthmassungen widerstreitend, von Jes. für wunderbare Enthüllungen Jahves gehalten werden, dass ihm endlich diese speciellen Weissagungen als besondere Beweise seiner prophetischen Sendung gelten. Man mag über die Möglichkeit solcher Vorhersagungen denken, wie es beliebt, aber man muss den Jes. nicht für das moderne Bewusstsein retten wollen, indem man sein eigenes Bewusstsein ignorirt. Lieber halte man ihn für einen »Schwärmer«.

Fünftes Stück c. 85—8. Auch die gedichtartige Rede v. 6—8a stammt nach v. 5 aus denselben Tagen, wie die im 2. und 4. Stück erzählten Begebenheiten und ist von Jes. mit ihnen in derselben Schrift aufgezeichnet. Zwischen den beiden Langversen in v. 8 scheint eine Lücke zu bestehen. v. 6. Wieder hat Jes. in der Ekstase ein einfaches Bild bekommen. »Dies Volk da« in Jerusalem verachtet die Wasser Siloahs und soll dafür von den Wassern des Euphrat überschwemmt werden. Von der jetzt sogen. Marienquelle (unterhalb des Ophel c. 3214) floss vielleicht schon zu Jesaias Zeit ein spärliches Wasser in verschiedenen Rinnsalen und Leitungen nach Süden bis zur Vereinigung des Tyropöon- und Kidronthals zur Quelle Siloah (vgl. Neh. 315) herab; die Quelle soll mit der Tempelquelle in Verbindung gestanden haben. Dies Wasser ist ein Bild der Herrschaft und Macht des Bewohners des Berges, dem das Wasser entströmt, Jahves, nicht des Davididenhauses, das man nicht missachtet, dessen Missachtung auch zu keiner Prophetenrede Anlass gegeben hätte. So gering dies Wasser, so gering in den Augen der Judäer, die nur das Sichtbare sehen, nicht mit Glaubensaugen das Unsichtbare, Jahves Macht. Hesekiel (c. 47) und Deuterosacharja (c. 14) verheissen dem Tempel eine bessere Quelle, weil auch sie das Sichtbare lieben, während der Pilger von Ps. 46 zufrieden ist, weil er nach dem (verderbten) 5. v. eine geistliche Tempelquelle kennt. v. 6b ist unübersetzbar. Das ומשׂושׂ schwebt in der Luft, denn man kann aus יען כי kein יען herausnehmen und es davor stellen; und dass die »Wonne mit Rezin« im Zusammenhang unmöglich ist, beweisen die verzweifelten Erklärungen derjenigen, die es vertheidigen, zuletzt Dillmanns: sich mit Rezin an kriegerischem Apparat und Bündnissen erfreuen, als ob davon ein Wort zu lesen und die Judäer damals in der Stimmung (72) gewesen wären, über solche Dinge mit ihren Feinden vor Freuden zu hüpfen. Spricht man mit Hitz. מְסוֹס, so erhält man ein passendes Verbum, aber keine passende Construction. Wahrscheinlich hat aber die missverstandene Schreibung jenes Wortes mit שׂ die Ersetzung eines ursprünglichen מפני oder מלפני durch את verschuldet. Ein יען aber darf man ergänzen, wenn vorher das כי gestrichen und nach c. 3012 יען מאס gelesen wird. So ergiebt sich das offenbar beabsichtigte Reimwortspiel מָאֹס — מָסֹס und mit dem מפני die nöthige Länge des Hemistichs, während durch Streichung des כי das entsprechende Hemistich in v. 6a entlastet wird.

**7 Drum siehe lässt steigen der Herr die Wasser des Stroms, die gewaltigen und vielen*)**
**Und steigen wird er über all' seine Betten und treten über all' seine Ufer,**
**8 Und wird eindringen in Juda, überschwemmen und überfluthen, bis an den Hals reicht's**
**. . . . . Und die Ausspannungen seiner Flügel werden ausfüllen die Breite des Landes**
Denn „mit uns ist Gott“.

*) den König von Assur und seine ganze Herrlichkeit.

---

**7** Ein Drum folgt auch c. $30_{13}$ auf das יען מאס. Weil man das kleine Wasser verachtet, lässt Jahve das grosse kommen, natürlich über Juda, wie ja doch v. 8 ausdrücklich sagt. Das Interpretament »den König von Assur und seine ganze Herrlichkeit« dem Jes. als »Selbstglosse« zuzuschreiben, heisst ihn muthwillig zum Stümper machen; steigt denn der König über all' seine Betten? Der Euphrat und seine Seitenarme und Canäle überschwemmen in den Frühlingsmonaten alljährlich ihr Ufergebiet. Obwohl das Bild von der Sündflut hier nahe gelegen hätte, macht der Prophet nicht die leiseste Anspielung darauf. **8a** Die Überschwemmung dringt in Juda ein, bis an den Hals reichend (c. $30_{28}$), ein Wunder, wenn jemand lebendig davonkommt. So beweist Jahve den Ungläubigen, dass es nicht an seiner mangelnden Kraft liegt, wenn die Wasser Siloahs leise fliessen. Diese Drohung hätte wohl eine andere Gestalt erhalten, wenn sie nicht noch vor das Hülfsgesuch des Ahas fiele. **8b** bringt ein ganz anderes Bild, möglicher Weise auch einen andern Gedanken. Irgend jemand, der Assyrer? Jahve? wird mit einem grossen Vogel verglichen, der mit seinen ausgespannten Flügeln das Land oder die Erde ausfüllt. מלא wie c. $6_{3}$, für היה sollte man היו erwarten. Das Suffix von ארצך ist ganz räthselhaft, Juda oder Ahas kann hier doch nicht plötzlich angeredet sein. Jene imaginäre Persönlichkeit aber, deren Namengebung nach c. $7_{14}$ ein Zeichen für Ahas werden soll, ist zur Zeit der Rede v. 6ff. noch nicht einmal geboren, und selbst wenn man v. 8b in eine spätere Zeit versetzen wollte, so könnte eine blos vorgestellte Figur doch nur dann angeredet werden, wenn sie etwas symbolisirte. Aber was soll denn der Immanuel symbolisiren, etwa die neue bessere Generation (Dillm.)? Das könnte allenfalls ein für die Krone geborenes Königskind, nicht aber X ben Y. Der Name allein thut's doch nicht. Und was wäre der Sinn von: »O Messias, o neue Generation, wie ein Vogel wird er das ganze Land bedecken«? Sagt das der Politiker Jesaia? Da Gewisses nicht zu erreichen ist, so nehme ich an, dass das Bild vom Vogel der Rest einer verlorenen Strophe oder ein Citat ist und dass das vermeintliche Suffix ך mit dem Namen Immanuel zu demselben Satz vervollständigt werden muss, den wir auch am Schluss von v. 10 finden. Dieser Satz ist, vielleicht nicht zweimal, sondern nur einmal, von jenem andächtigen Leser an den Rand geschrieben, der c. $7_{15}$ ebenfalls an den Rand schrieb. Er meint hier wie c. $7_{15}$ etwas den »Wehen des Messias« Verwandtes vgl. die Verfolgungen des Messias durch den einen Wasserstrom ausspeienden Drachen und seinen Aufenthalt in der Wüste Apoc. $12_{13}$ff.

S e c h s t e s  S t ü c k c. $8_{9.10}$; es kündigt in höchst erregter Sprache den Völkern das Scheitern ihrer Pläne an und ist, obgleich alle Weiten der Erde zum Aufhorchen aufgefordert werden, ohne Zweifel jesaianisch, berührt sich formell mit c. $29_{9}$, sachlich mit c. $7_{3}$ff. Von der Erregung Jesaias zur Zeit der syrischen Invasion, die nicht in psychologischem Widerspruch mit seinen geringschätzigen Äusserungen über die Feinde c. $7_{3}$ff. steht, zeugt auch das folgende Stück. Dass v. 9. 10 den Zusammenhang zwischen v. 5ff. und v. 11 unterbreche, ist ein mir nicht ganz verständlicher Einwand gegen die

**8 [9]Tobt Völker, und seid betäubt!**
**Und horcht auf, alle Weiten der Erde!**
**Rüstet euch und seid betäubt,**
**Rüstet euch und seid betäubt!**
**[10]Plant einen Plan, dass er gebrochen werde,**
**Beschliesst einen Beschluss, dass er nicht zu Stande komme!**
Denn „mit uns ist Gott“. —

**8 [11]Denn so sprach Jahve zu mir, als mich Die Hand gepackt hielt und er mich zurechtwies, nicht zu gehen auf dem Wege dieses Volkes da:**

---

Ursprünglichkeit des Stückes an seiner Stelle. Das כי in v. 11 schliesst sich auch an v. 5ff. nicht eng an; andererseits ist unser Stück zwar buchstäblich an die Völker gerichtet, aber doch für die Judäer gesprochen und nimmt auf deren Angst so gut Rücksicht wie die nach Wortlaut und Inhalt so ähnliche Rede c. 7 7ff. **9** רעו (LXX schlecht דעו), an התו assonirend: erbost euch, rüstet euch gegen uns! »Und seid erschreckt« = ihr werdet erschrecken; der Zorn und der Rückschlag fallen in Einen Augenblick zusammen. חתת wie c. 31 4. Alle fernen Länder sollen aufmerken; das כל ist hier wie c. 18 3 von hervorragender Wichtigkeit. Alle Völker werden, theils als Mitbetheiligte, theils als interessirte Zuschauer in das bevorstehende Drama hereingezogen. In der eigenen Erregung glaubt man, dass auch andere erregt sein müssen, Josua fordert die Gestirne auf zuzuschauen Jos. 10, Debora die Könige zuzuhören Richt. 5 3, Jes. in c. 1 2 Himmel und Erde. Jes. aber hat den Gedanken dieser erregten Stunden in seiner Eschatologie festgehalten und der Nachwelt vererbt; der Universalismus der Jahvereligion, der Gedanke des Weltgerichts ist kein Product einer allmählichen Aufklärung des Verstandes, sondern des Eindrucks, den Jahves künftige Thaten auf seinen Propheten machten, gewesen. **10** Der Plan der Völker, das stolze Wort, das sie reden, ist c. 7 5f. mitgetheilt worden, und in ähnlicher Wendung wie c. 7 7 wird hier den Judäern versichert, dass sie keinen Erfolg haben werden. דברו דבר wäre auffällig, wenn es nicht auf etwas bereits Erwähntes anspielte, man sollte dann wenigstens einen Ausdruck wie »grosse Worte« erwarten. — Das Stichwort »denn mit uns ist Gott« ist hier im Munde des Propheten trivial. So wird das Volk sprechen, wenn es die Entscheidung erlebt, vorher sprechen natürlich die Gegner ebenso (36 10).

Siebentes Stück c. 8 11—15. Es berichtet von einer Ekstase, die dem Jes. die richtige Einsicht in den geheimen Zusammenhang und den Ausgang der Ereignisse gab, im Gegensatz zu den Meinungen des ganzen Volkes. Auch diese Ekstase und damit zwar nicht die prosaische Einrahmung, wohl aber der Inhalt der Rede muss in die Schreckenstage von c. 7 2ff. gesetzt werden. c. 8 11ff. ist nächst c. 6 die wichtigste der Stellen, die uns einen Einblick in die psychische Seite der jesaianischen Inspiration gestatten. **11** »Denn so sprach Jahve zu mir« d. h. ich kann und muss so sprechen, wie im Vorhergehenden geschehen, weil ich von Jahve selbst erfahren habe, wie es steht. Trotz aller Allgemeinheit dieser Anknüpfung beweist doch das כי für einen von Jes. selbst hergestellten Zusammenhang der vorhergehenden kleinen Stücke. Diese bilden darum noch keine oratorische Einheit und keine pragmatische Darstellung, sie sind sozusagen nur Tagebuchblätter aus und nachträgliche Notizen über die bewegteste Woche des jungen Propheten. בחזקת היד, (oder nach MSS: 'כח): als die Hand packte; חזקת ist inf., wie die Fortsetzung zeigt, die den inf. in herkömmlicher Weise durch das verb. fin. ersetzt. היד ist ein decenter Lakonismus, dem Geheimnisvollen des Vorgangs angemessen. Ausführlicher ist Hesekiel 3 14: Geist erhob und entführte mich und ich ging bitter im Grimm meines Geistes, da Jahves Hand über mir stark war: ein halbwegs cataleptischer Zu-

**12 Nicht nennt Verschwörung alles, was dies Volk Verschwörung nennt,**
**Und vor dem was es fürchtet, fürchtet euch nicht und erschreckt nicht!**
**13 Jahve der Heere, den macht zum Verschwörer!**
**Und er sei eure Furcht und er euer Schrecken!**

---

stand, gegen den der menschliche Geist bitter und grimmig, in Folge einer psychologischen Reaction, als eine ihm angethane Gewalt sich wehrt. Die übernatürliche Gewalt hat Jes. gefasst und hält ihn gleichsam niedergeduckt wie einen hypnotisirten Vogel; sein Gehirn ist wie gelähmt, vermag nicht in der sonst gewohnten Freiheit und Beweglichkeit den eigenen Gedanken nachzugehen, sondern muss fremden »Suggestionen« stillhalten. Die ausserordentliche Geistesgespanntheit Jesaias in jenen schlimmen Tagen darf vielleicht als prädisponirendes Moment gelten. Er allein sollte sich dem ganzen Volk entgegenstellen und nicht etwa dessen Zorn und Angriffen (was nur die Kraft eines hochgemuthen Mannes erhöht hätte), sondern dessen sinnverwirrender Angst; er soll dem sinnlich überwältigenden Eindruck der Gefahr, der Wahrscheinlichkeit eines gräuelvollen Kampfes um und vielleicht in Jerusalems Mauern den Glauben an unsichtbare Schutzmächte, die Aufforderung, sich nicht einmal zur Gegenwehr zu rüsten, gegenüberstellen. Noch dazu hört er — jede Stunde bringt Neues — von Zeit zu Zeit in den Strassen den Ruf der fieberhaft erregten Menge: Verrath, Verrath! **12** Es war ja fast selbstverständlich, dass Rezin und Pekah den ben Tabel nicht ohne einen gewissen, wirklichen oder scheinbaren, Rückhalt im Volke Judas zum Gegenkönig aufgestellt hatten. Wenn später Jes. selber den fremdgebornen Kanzler Sebna heftig angreift, wie viel eher wird in einer solchen Krise, wie es diese unter dem Kinder- und Weiberregiment war, die Masse überall Verrath gewittert und bald diese bald jene Verschwörung entdeckt haben! So packt ihn in einem Augenblick, wo wieder einmal das Geschrei über Verschwörung zu ihm herüberdringt, Die Hand, die ihn zwar nicht des Bewusstseins beraubt, aber doch passiv macht. **13** Es ist nur ein einziger Gedanke und kann nur einer sein, der jetzt, durch Jahve erzeugt, als Gegenwirkung gegen die von der Strasse her auf ihn einstürmenden Eindrücke, in ihm emporsteigt. Nicht der und der ist ein Verschwörer, sondern —. Nach dem jetzigen Text würde die Fortsetzung lauten: sondern Jahve ist heilig. Dass man damit nichts anfangen kann, beweisen die verschiedenen Auslegungen, die sich gegenseitig vernichten. Auch die seit Secker immer wieder hervorgeholte Änderung des קשר v. 12 in קדש taugt nicht. War denn eine besondere Offenbarung nöthig, um Jes. zu belehren, nicht alles Mögliche, sondern Jahve sei heilig zu nennen? wo enthält in alter Zeit eine Offenbarung einen so allgemeinen Gedanken? und sind denn קדוש und מעריץ Synonyma? Dass unser Stück bei dieser Erklärung aus dem übrigen Zusammenhang herausfällt und כי v. 11 unpassend wird, mag von geringerem Gewicht sein. Man muss nicht blos das originelle קשר v. 12 beibehalten, sondern nach ihm das unbrauchbare תקדישו v. 13 durch תַּקְשִׁירוּ ersetzen. Dies hiph. kommt sonst nicht vor, wird auch niemals sonst vorgekommen sein, weil man doch nicht für jede Verbrecherspecies, noch dazu für eine so seltene, ein eigenes denominativ. bilden konnte, sondern mit dem allgemeinen הרשיע auskam. Einer besonderen Offenbarung dagegen, die mit solchem Nachdruck erzählt wird, darf man auch einen originellen Ausdruck, ein neues drastisches, prägnantes Wort zutrauen. Jahve ist der Verschwörer! der will den beiden Häusern Israel ein Stein des Anstossens und ein Fallstrick werden. In c. 6 wird ja gleichsam die Stunde der Verschwörung beschrieben. Nicht Ahas, Rezin, Pekah, Tiglat Pileser lenken die Geschichte, sie sind alle nur Werkzeuge in der Hand Jahves. מעריץ und תעריצו v. 12 scheinen nicht mit einander zu harmoniren; ist ersteres Causat., so sollte es auch das letztere sein, das aber intrans. sein muss. De Lag. will daher v. 12 תַּעֲרֹצוּ lesen, doch hat das qal c. 2 19. 21 einen anderen Sinn (erschüttern, als transit.), während das hiph. auch c. 29 23 intransit. ist; eher sollte man also מעריץ beanstanden und vielleicht für î ein a lesen. **14** »Und er wird sein zum

**[14]Und er wird sein zum Stein des Anstossens**
**Und zum Fels des Strauchelns für die beiden Häuser Israel,**
**Zur Schlinge und zum Fallstrick für den Bürger Jerusalems;**
**[15]Und straucheln werden unter ihnen viele**
**Und werden fallen und zerbrochen werden**
**Und werden verstrickt und gefangen werden.**

* * *

8 **[16]Zusammenbinden (will ich) die Bezeugung, versiegeln die Weisung in meinen Jüngern. [17]Und ich will harren auf Jahve, der sein Antlitz verbirgt vor dem Hause Jakobs, und auf ihn hoffen. [18]Siehe, ich und die**

---

Heiligthum« ist selbst dann unerträglich, wenn vorher vom Heiligen die Rede war, denn wird der Befehl v. 13 befolgt, so ist es selbstverständlich, dass Jahve (vorausgesetzt, dass der ganze Ausdruck möglich ist) zum »Heiligthum« wird, dann kann er aber nicht zugleich ein Fels des Anstossens, sondern nur ein »Fels des Heils« sein. Ausserdem stört das Sätzchen den Rhythmus und Parallelismus. מקדשׁ ist Variante zu dem מוקשׁ der folgenden Zeile; beide Wörter standen übereinander, und das erstere gerieth in die falsche Zeile. Den Jerusalemiten wird Jahve zur Schlinge, beiden Völkern zum Stein des Anstossens; Schlinge und Stein liegen ungesehen auf dem Wege, den »dies Volk da« v. 11 geht. Der Beschützer Israels ist, wie ein Verschwörer, so auch ein Nachsteller, eine heimliche Gefahr für die Treulosen geworden: »gegen die Frommen zeigst du dich fromm, gegen die Hinterlistigen hinterlistig«, sagt mit ähnlicher Kühnheit Ps. 18 26 f. **15** findet sich c. 28 13 b fast ebenso, kann aber dort wohl eher fehlen, als hier. Den Hauptaccent sollte נשׁברו und nicht רבים haben. Der Vers wird bekanntlich oft im N. T. citirt (Luc. 2 34. Mt. 21 44. Röm. 9 33). Viele unter ihnen (nicht »durch sie«) kommen um, ein kleiner Rest bekehrt sich. Den letzteren lehrt uns das folgende Stück kennen.

Achtes Stück c. 8 16—18; es sieht aus wie der Abschluss der Stücke 2. 4—7 und als ein Gegenstück zu c. 6 als der Einleitung: das Volk ist dem Untergang geweiht, denn es hat sich unfähig erwiesen, das, was es sah und hörte, zu verstehen, so wendet sich Jahve von ihm ab. Aber es bleiben seine Weissagungen und sein Sitz auf dem Zion, und es giebt einige wenige, die ihm folgen. **16** צור und חתום werden meist als incorrect plene geschriebene imper. angesehen und ein Befehl Jahves an Jes. oder eine Bitte Jesaias an Jahve oder Ahas angenommen. Möglich wäre ohne Zweifel nur jener Befehl; Jünger Jahves wären diejenigen, die sich durch den Propheten haben belehren lassen vgl. c. 54 3. Aber der Satz steht bei dieser Auffassung, die den Ausfall eines »weiter sprach Jahve zu mir« unerklärt lässt, ganz isolirt da und erweckt allerlei Vermuthungen, ob nicht vor ihm (Dillm.) oder hinter ihm (Cheyne) etwas in Verlust gerathen ist, während man doch den Eindruck hat, dass sachlich ein guter Zusammenhang zwischen ihm und seiner Umgebung vorhanden sei. Das Ktib scheint חתום für den inf. abs. zu halten; צור ist gleichfalls inf. abs. von צרר (für צָרוֹר vgl. Olsh. § 245 i). Diese Auffassung passt am Besten zur Fortsetzung; v. 16 und 17 stehen in derselben Verbindung wie z. B. Jer. 7 9 und 10. Also חָתוֹם zu schreiben. Jetzt will ich, sagt Jes., meine Bemühungen als vergeblich erkennend, für Sicherung der Weissagung sorgen, dann aber der Zukunft entgegenharren. Die »Bezeugung« ist nach dem Zusammenhang die Predigt von der Ohnmacht der Völker und Jahves Rathschluss, der Inhalt des »Hören- und Sehenlassens«, die »Weisung« ist die Aufforderung zur Ruhe und zum Glauben. Die will er, nachdem er sie aufgeschrieben, zusammenwickeln zu einer Rolle und versiegeln wie ein Testament oder ein anderes juristisches Document. Aber das ist nur bildlich gemeint: das Document ist die Zeugenschaft seiner Jünger. בלמדי heisst nicht: durch meine Jünger; warum sollte Jes. die

**Kinder, die mir Jahve gegeben hat, sind zu Zeichen und Vorbedeutungen in Israel von Jahve der Heere, der da wohnt auf dem Berge Zion.**

* * *

---

Rolle nicht selbst zusammenbinden und versiegeln, wenn auch vor seinen Jüngern oder für sie? Dillm. will: unter meinen Jüngern, aber würde das nicht durch בתוך oder לפני ausgedrückt sein müssen? Natürlich schliesst die bildliche Fassung nicht aus, dass er den Jüngern auch seine Schrift übergeben hat, obwohl gewiss nicht versiegelt, denn in diesem Fall hätte er sie doch eher einem unparteiischen Dritten übergeben. Aber Jes. hat überhaupt wohl dies Schriftchen nicht gleichzeitig mit den c. 7 2ff. 8 1—4. 11ff. erzählten Begebenheiten zusammengefasst, sondern erst später, als er mehr Ruhe hatte, vielleicht erst im Zusammenhang mit dem c. 30 8 erwähnten Schriftchen, denn v. 16 klingt wie ein Abschiednehmen von der Arbeit unter dem Volke. Dagegen hat er von Anfang an seinen Jüngern Bezeugung und Weisung eingeprägt. Diese Jünger werden es auch gewesen sein, die diejenigen Schriften Jesaias, die wir noch besitzen, der Nachwelt gerettet haben, vielleicht auch die verwandten Schriften eines Amos, Hosea, Micha. Wir haben hier den ersten Keim jener Thätigkeit, die zuletzt zum Entstehen des Kanons führte. Der Unglaube hat diesen Anfang hervorgerufen, der Glaube ihn ermöglicht. Es ist Schade, dass wir von jener Jüngerschaft nichts Näheres wissen. Prophetenschüler, d. h. Jünglinge, die zu Propheten herangebildet werden sollten, waren es nicht, weil es die nie gegeben hat; es lässt sich wohl die Mantik lernen, nicht aber die Prophetie. Vielleicht ist der Ausdruck erst von Jes. geschaffen. Schulen, in denen man lesen und schreiben lernte, muss es längst gegeben haben; nun hat Jes. gleichsam eine Schule um sich errichtet, indem er denen, die sich an ihn anschlossen, wie an Pythagoras oder Sokrates deren Freunde, die Zeichen der Zeit deutete und statt der »eingelernten Menschensatzung« den wahren Gottesdienst predigte. Es war keine Kirche, keine Cultusgemeinde, aber doch eine Gemeinschaft, die sich vor dem künftigen Zorn retten lassen wollte. Es ist merkwürdig, wie viel solcher Genossenschaften sich in jenen Jahrhunderten von China bis nach Griechenland gebildet haben. Als ob Ein Geist die Menschheit durchzöge, der körperliche Berührung der einzelnen Glieder des grossen Körpers nicht nöthig hat. **17** Hat Jes. als Prophet nichts mehr zu thun, so will er als Glaubender in Hoffnung Jahves Thaten erwarten. Er darf hoffen, das Volk nicht mehr, Jahve verbirgt sein Antlitz vor dem Hause Jakobs. Harm und Trauer klingt durch diese Worte. Wie Mose nicht das Volk ausgerottet sehen kann, obwohl er selbst zum Volk werden sollte (Num. 14 11ff.), so trauert Jes., selber der Rettung gewiss, um das verlorne Volk, für das später ein Paulus sich selbst opfern möchte Röm. 9 2f. Aber er hofft! Die Stimmung ist ähnlich der der ersten Christen. **18** Aber kann er nicht wirken, so ist er doch selbst wie Hosea eine Person gewordene Prophetie, die verkörperte Antecipation der Zukunft. Er kann seine Kinder nicht bei Namen rufen, ohne sie heraufzubeschwören und sich und andere an Ekstasen und prophetische Handlungen von entscheidender Bedeutung zu erinnern. Er und seine Kinder sind selbst zu Vorbedeutungen gemacht von Jahve, der auf dem Zion wohnt. Dies letzte Wort, mit dem das Schriftchen zu Ende geht, weist auf den Angelpunct der Hoffnung hin. Zion ist die Stätte des Gerichts, aber auch der Wiederaufrichtung. Früher hat Jes. auch den Untergang Zions angenommen (5 17. 32 9ff.), die syrische Krisis, in der Zion durch Menschen bedroht wird, scheint die Wendung hervorgebracht zu haben: Jahve ist das Haupt Jerusalems, hinter den stillen Wassern Siloahs steht die Macht Jahves der Heere, des Weltkönigs, hier wird er das neue Reich aufrichten 9 6. 2 4ff. Eine spätere Generation von Jüngern Jesaias hat diese Hoffnung an den Tempel auf dem Zion geknüpft und den Tempelcult zum Angelpunct der Hoffnung gemacht. Davon weiss natürlich der Vf. von Jes. 1 10ff. nichts. Für ihn gehören der Wohnsitz Davids und der Wohnsitz Jahves zusammen, und sein Ideal ist die Gerechtigkeit, nicht die Heiligkeit.

8 [19]Und wenn sie sagen zu euch: fragt bei den Todtengeistern und den Zauberkundigen, den zirpenden und den murmelnden, — fragt nicht ein Volk bei seinem Gott an? für die Lebenden bei den Todten?! [20]„Zum Gesetz und zum Zeugnis?“ fürwahr so wird sprechen, der keine Morgenröthe hat;

**[21]Und er geht durch es gedrückt und hungernd,**
**Und geschehen wird's, wenn er hungert, wird er sich wüthend geberden,**
**Und wird verfluchen seinen König und seinen Gott,**
**Und wird sich wenden nach oben [22]und zur Erde blicken,**

---

Neuntes Stück c. 8 19—23 a. Es besteht wohl zum grössten Theil aus jesaianischen Sätzen und Worten, kann aber als Ganzes nicht von Jes. herrühren. v. 21. 22 scheint mir ein nicht sehr gut erhaltenes Fragment aus einer der ältesten Reden Jesaias zu sein; es schildert die künftige Verwüstung und Hungersnoth und die daraus entspringende Verzweiflung. v. 19. 20 enthalten jesaianische Worte, aber in fremdartiger Einrahmung und sind wohl wie c. 7 1. 17. 8 23 b vom Redactor geschrieben, um die Verbindung mit der Umgebung herzustellen. **19** Die wahre Religion und der Aberglaube einander gegenübergestellt. Man soll wie Jes. und seine Jünger sich an den lebendigen Gott halten und sich nicht von denen verführen lassen, die an die Mantik glauben und also doch Thoren sind. Die Angeredeten sind die Leser der heil. Schriften. Hätte Jes. den V. verfasst, so müssten Ahas und seine Rathgeber angeredet sein. Aber zu einer politischen Rede passt nicht der belehrende, pädagogische Ton, der Eingang: »gesetzt, man sagt zu euch«, die rationale Begründung: »fragt ein Volk nicht seinen Gott« und gar die demonstratio ad hominem: könnten die Todten den Lebenden Rath geben, weiss ein Lebender über seine eigentlichen Angelegenheiten nicht besser Bescheid als ein Abgeschiedener? האבות vgl. c. 29 4 (19 3) sind die Geister, mittelst derer die בעלי אוב Orakel geben (I Sam. 28 8); nach c. 29 4 spricht der Geist aus der Erde heraus, nach II Sam. 28 kann die Besitzerin eines אוב einen Todten aufsteigen lassen. Danach scheint der אוב ein Geist zu sein, der die Fähigkeit hat, den Verstorbenen Stimme zu geben oder gar sie sichtbar werden, sich »materialisiren« zu lassen; בעל und בעלת אוב wären den Medien der heutigen Spiritisten zu vergleichen. Mit ihnen werden die ידענים zusammengestellt; die »Wissenden«, die Adepten, sind in der Regel wohl nicht selbst Psychiker, wie jene Medien, sondern Inhaber der geheimen Wissenschaft und mögen bei jenen oft die Rolle unserer Hypnotiseure gespielt haben. Die »zirpenden« sind die sprechenden Seelen der Abgeschiedenen (Virg. Aen. VI, 492 f.), die »murmelnden« die Zauberer, die Beschwörungen sprechen. Vor dem Nachsatz v. 19 b ist hinzuzudenken: »so sage ich«. Man soll vernünftiger Weise das legitime Orakel befragen, den Hohenpriester mit seinem Urim und Thummim oder einem Propheten, wenn es einen giebt; die Zauberer sind doch Ausländer oder Abgefallene. Die zweite Hälfte von v. 19 b sieht nach einer Glosse aus; die LXX hat noch (oder setzt aus eigenen Mitteln hinzu) ein מה ידרשו. בעד für, wie Jer. 21 2. **20** »Zum Gesetz u. s. w.« ein Ausruf der Reue, לְ für אֶל. Schwerlich haben hier תורה und תעודה denselben Sinn wie v. 16 (bemerke die umgekehrte Wortstellung!), denn die Bezeugung, dass die Völker ohnmächtig sind, die Weisung, sich ruhig zu verhalten, passt absolut nicht zum Folgenden. Natürlich hat der Schreiber dieser Worte auch v. 16 schon die Thora als Gesetzeslehre und die Theuda (im Sinne von עדות vgl. Ps. 19 8) als Synonymum davon verstanden. »Fürwahr, gemäss diesem Wort«, eine schwerfällige Ausdrucksweise, aber כה war nicht gut möglich, weil es eine folgende Rede einzuleiten pflegt. Für יאמרו ist der Sing. zu lesen, denn die Beziehung des אשר־לו auf הדבר הזה wäre zu sonderbar. Keine Morgenröthe haben, heisst wohl hoffnungslos sein vgl. Ps. 130 5 f. Wenn das Gericht da ist, können sich die Abgefallenen nicht mehr zum Gesetz bekehren, vielmehr gilt ihnen, was in der jetzt anzuführenden Stelle v. 21 f. der alte Prophet gedroht hat.

**Und siehe Drangsal und Finsternis, Umnachtung der Angst,**
**Und in Dunkelheit ist er gejagt!** [23]Denn hat nicht Umnachtung, was [Ängstigung hat?

* * *

8 [23b]Um die frühere Zeit hat er Schmach gebracht nach dem Lande Sebulun und dem Lande Naphthali, aber die spätere Zeit wird er Ehre bringen nach der Meerstrasse, nach jenseits des Jordans, nach dem Völkerkreis.

---

**21** ועבר בה; Subj. ist der einzelne Israelit oder auch das Volk; aus dem Suff. von בה geht hervor, dass in dem jetzt fehlenden Anfang das Land genannt und dessen Verwüstung geschildert war. Man durchstreift das Land, etwa um Rettung bei einem Orakel zu suchen Amos 8$_{12}$, gedrückt und hungernd, aber ohne Erfolg. Da schlägt die Angst in verzweifelten Zorn um. Man verwünscht und lästert den König, der helfen sollte und nicht kann (vgl. die ergreifende Geschichte II Kön. 6$_{26}$ff.) und den Gott, der helfen kann, aber nicht will (dass es sich um einen Götzen handele, ist eine unbegründete Annahme), beides um so mehr Zeichen einer wahnsinnigen Verzweiflung, als diese Flüche todeswürdige, wenigstens in Nordisrael mit Steinigung bestrafte Verbrechen sind I Kön. 21$_{10}$. Das Lästern der von Gott Heimgesuchten ist Apoc. 16$_{11.21}$ sehr passend unter die Bilder des jüngsten Gerichtes aufgenommen. Mit באלהיו sollte v. 21 schliessen. **22** Sich nach oben wenden mit den Blicken, bedeutet weder Bekehrung noch Bitte um Hülfe, denn was sollte dann das Hinblicken zur Erde sein? Nach oben und unten heisst nur: nach allen Seiten. Würde man von Menschen verfolgt, so würde man sich nach links oder rechts wenden; da man aber vom »Hunger« leidet, so richtet man die Blicke auf die grausame Natur, die keine Speise, keinen Regen hergiebt. Noth und Finsternis in der Variante c. 5$_{30}$ umgestellt. Warum v. 22 מעוף (*απ. λεγ.*), v. 23 מועף steht, ist unklar und vielleicht die erste Form ein Fehler. Das letzte Sätzchen v. 22 ואפלה מנדח ist vermuthlich verstümmelt; es ist nur die Hälfte von dem, was zu erwarten war. Das pual מנדח kommt sonst nicht vor, und für das part. sollte man das verb. fin. erwarten, also etwa נִדָּח, obwohl bisweilen das part. ohne הוא und sogar ohne voraufgehendes הנה steht vgl. Gen. 32$_{7}$. »In Finsternis (אפלה acc. der Richtung; Jer. 23$_{12}$, von Dillm. nach den Accenten, aber trotzdem falsch übersetzt, hat in derselben Redensart באפלה) ist er gestossen« ist ein guter Abschluss. Die Rücksicht auf v. 23a hat einige Exegeten zu sonderbaren Erklärungen verführt, so Hitz.: Dunkel, das verscheucht wird, und noch abenteuerlicher Dillm. und Studer: aber Finsternis wird verscheucht, denn nicht hat Finsternis das Land, das Drangsal hat. Was würden diese Exegeten sagen, wenn man ihnen selber einen solchen Satz zuschriebe! Dillm. pflegt solche Unglücksstellen mit seinem »unentbehrlich« zu motiviren. Auch soll seine Construction genau mit c. 17$_{1}$ übereinstimmen, während ihr das הנה fehlt, das er doch nach seinem »aber« nicht aus dem Anfang des Satzes herbeiziehen darf. — v. 23a sagt, wenn es ein affirmativer Satz ist, das Gegentheil vom Vorhergehenden, und das noch mit einem begründenden כי: siehe da Dunkelheit, denn nicht ist Dunkelheit da. Es ist Frage und eben deshalb Glosse. Ihr Vf. fragte sich, ob die Dunkelheit buchstäblich oder bildlich gemeint sei, entschied sich für das Letztere und beweist nun die Möglichkeit dieser Auffassung mit seinem: denn ist ein bedrängtes Land nicht verdunkelt? Das Suff. von לה ähnlich wie das von בה v. 21. Die Auffassung des Glossenschreibers wird die richtige sein vgl. c. 9$_{1}$.

Zehntes Stück c. 8$_{23b}$—9$_{6}$, eine messianische Weissagung von der Zeit, wo die Herrschaft Assurs gebrochen, der künftige Herrscher geboren und das Reich Davids herrlich für alle Zeit aufgerichtet ist. Wie alle derartigen Weissagungen Jesaias in ausgesprochen poetischer Form und ohne ein: so spricht Jahve, nicht weil es nur eine subjective Phantasie wäre, sondern weil sie nicht direct zum öffentlichen Beruf des Propheten gehört und nur für die Hoffenden bestimmt ist. Der Sclavenvogt v. 3 kann nur

9 [1] **D**as Volk, das da wandelt in [Finsternis, sieht ein grosses Licht,
Die da wohnen im Schatten- [lande, Licht erglänzt über ihnen.
[2] Viel machst du den Jubel, machst gross die Freude,
Sie freuen sich wie mit der [Erntefreude, wie sie jubeln beim Beutetheilen.
[3] **D**enn das Joch seiner Last und den Stab seiner Schulter,
Den Stecken seines Treibers zerbrichst du wie am Tage Midians.

---

Assur, der Soldat, der im Lande sein blutiges Handwerk treibt v. 4, nur das Heer Sanheribs sein, also fällt diese Weissagung in die letzte Zeit Jesaias und ist ein sehr merkwürdiges Gegenstück zu c. 12—17. Diese Dichtung sucht mit dem Vorhergehenden zu verbinden der prosaische Satz c. 923b, indessen ohne Glück. Der Redactor hat das Wohnen im Schattenlande c. 91 unrichtig auf das Exil bezogen, in das Tiglat Pileser die nördlichsten Districte Israels schickte (II Kön. 1529), und darum c. 91—6 irrig in dieselbe Zeit mit c. 7 und 8 gesetzt. Spätere Schriftsteller wie Deuterosacharja (Sach. 1010) und der Dichter von Micha 714—20 (v. 14) könnten c. 923b schon gelesen und also das Büchlein c. 61—96 schon besessen haben. **23b** הקל und הכביד stehen absolut (das letztere so auch II Chr. 2519): Schande, Ehre hervorbringen, dazu prägnant: und hinbringen nach. Ob das gutes Hebräisch ist, ist die Frage. Subj. ist wohl Gott, der nach bekannter später Manier nicht genannt wird. In der Angabe der entvölkerten Landstriche mag der Vf. Nachrichten folgen, die wir nicht mehr haben. Die Meerstrasse identificirt Guthe (Zkftsb. des Jes. 41) vielleicht richtig mit der via maris der Kreuzfahrer, die von Akko nach Damaskus führte. Der Völkerkreis, sonst nur »der Kreis« genannt (Jos. 207. 2132. I Kön. 911. II Kön. 1529) ist der nördlichste Theil des nordisrael. Gebiets; הגוים muss wohl eine concrete Bedeutung gehabt haben vgl. Richt. 42. **9 1** Der prophetische Dichter versetzt uns mit einem Schlage in die Zukunft; er schreibt in lauter Perfecten und lässt ein Bild nach dem anderen in rascher Folge vor uns aufsteigen, fertige, abgeschlossene Bilder, die, nur in wenigen Strichen hingeworfen, durch sich selber wirken müssen. Gleich der Anfang mit seinem voraufgestellten Subject ist characteristisch: eben noch befindet sich das Volk im Dunkeln, »wandert«, »wohnt« darin, als könnte es nicht mehr anders sein, plötzlich ist das Licht da, ein grosses Licht, der volle Tag. צַלְמוּת zu lesen s. Olsh. § 106b. Das Schattenland spielt vielleicht auf die Unterwelt an vgl. Hiob 1021. 3817. **2** ein weiteres Bild. Für לא will Qre לו lesen, das aber ohne Grund den Ton des Satzes auf sich zöge. Daher verdient die von Krochmal verbesserte Conjectur Seldwyns הגילה für הגוי לא (aus älterem הגילא) den Vorzug, obgleich schon der Vf. von c. 2615 den jetzigen Text gelesen zu haben scheint. Der Jubel bricht aus, sobald das Licht erscheint. Er wird verglichen mit sprüchwörtlichen anderen Freuden, der Erntefreude vgl. Ps. 48. 1266 und der Freude beim Beutetheilen Ps. 119162. לפניך halte ich für einen gedankenlosen Zusatz des Abschreibers, die »Freude vor Gott«, d. h. die Cultusfreude, passt nicht hierher. **3** Denn Jahve zerbricht das lastende Joch. Das singul. Suff. zur Abwechslung. Zu סֻבֳּלוֹ s. Olsh. § 65c. Der Tag Midians ist offenbar wieder ein sprüchwortähnlicher Ausdruck (vgl. 1026) für einen grossen Sieg; natürlich bezieht sich der »Tag« nicht auf Midians »Herrschaft«, die gar nicht existirt hat, sondern auf seine Niederlage, über die Jes. wohl noch andere Traditionen besass, als wir jetzt in Richt. 6—8 finden. Jes. citirt die Vergangenheit immer nur in sehr kurzer Weise; man kann das im historischen Interesse bedauern, nicht im ästhetischen. **4** Das כי ist dem von v. 3 parallel. Die Assyrer werden alle erschlagen (c. 185f.), alles, was von ihnen übrig blieb, verbrannt (Deut. 1316f. Hes. 399); jenes thut Jahve, dies das Volk. Dieser Vers spricht am Deutlichsten für

| | |
|---|---|
| [4]Denn jeder in Lärm auftretende [Stiefel | und in Blut gewälzte Mantel, |
| Der wird werden zum Brande, | eine Speise des Feuers. |
| [5]Denn ein Kind ist uns geboren, | ein Sohn uns gegeben, |
| Und es kommt die Hoheit | auf seine Schulter . . . |
| Und genannt wird sein Name: | Wunderrath, |
| Heldengott, Beutevater, | Fürst des Friedens. |

---

Abfassung des Stückes in der Zeit Sanheribs. סאון muss zur Soldatenausrüstung gehören und verbrennlich sein; nach dem Aram. erklärt man es als Schuh und סֹאֵן als denom. davon. 5 Abermals ein כִּי, das, den beiden vorhergehenden nebengeordnet, v. 1 f. motivirt. Diese drei כִּי drücken in ihrer raschen Folge die gehobene Stimmung des Dichters aus. Den grössten Anlass zur Freude giebt die Geburt des Messias. Wann sie erfolgt, das darf man blos aus der Reihenfolge dieser Sätze nicht schliessen wollen, die nur Bild an Bild reihen; trotzdem darf man annehmen, dass sein Auftreten erst nach der Niederwerfung Assurs gedacht wird. Die letztere denkt sich Jes. sehr nahe, und dass ihr auch nur die Geburt des Davididen vorhergehen sollte, ist nicht wahrscheinlich. Auch diese Geburt gehört zu den Segnungen der Wiederherstellung; sie ist eine Frucht der Wunderzeit und nur in ihr möglich. In dem »uns geboren, uns gegeben« spricht sich in rührender Weise die Freude aus, die der greise Prophet im Vorgefühl des Augenblicks empfindet, wo das Wunderkind seinem Volk geschenkt ist; er hört schon die frohe Mär ausrufen unter den beglückten Theilnehmern der goldenen Zukunft. Nun führt uns das impf. cons. weiter in die Zukunft hinein. Das Kind wird Mann, wird Herrscher. משרה kommt nur hier vor und v. 6, wo es Parallele zu שלום ist. Wahrscheinlich bedeutet es die Fürstenhoheit, die etwa durch den Königsmantel symbolisirt ist; zu על־שכמו vgl. c. 22 22. Die Aussprache misra geht auf die Wurzel שָׂרָה zurück (vgl. den Namen Seraja, Sara); dass die LXX bei ihrem $\alpha\varrho\chi\eta$ an eine Form von שרר gedacht haben müsse, ist eine willkürliche Behauptung von de Lag. Übrigens muss man nach dem Rhythmus auf den Ausfall einer Hebung hinter שכמו schliessen. ויקרא ist als qal punctirt, weil man vielleicht die Benennung auf Gott oder den Vater des Kindes zurückführte, aber das וַיִּקָּרֵא der LXX ist natürlicher. Denn es handelt sich in v. 5b nicht um den Eigennamen, weil dann die Benennung sich an die Geburt anschliessen und nur ein Name genannt sein würde, sondern um Ehrennamen, die der Messias im Lauf seiner Regierung erwirbt. Welche Namen sind es? Luzzato macht einen Satz daraus: Wunderbares beschliesst Gott der Starke, der Ewig-Vater, der Friedefürst; aber abgesehen von der Wunderlichkeit des Namens selber muss man dabei Anstoss nehmen an dem part. יועץ, da doch dann, wenn dieser Name gegeben wird, die עצה Gottes längst ausgeführt ist. Die LXX hat statt פלא יועץ אל גבור gelesen oder gerathen מלאך עצה גדולה, Ausrichter des grossen Rathschlusses, wogegen derselbe Einwand gilt, sowie der Umstand, dass der Begriff מלאך in dem hier erforderlichen Sinne erst der späteren Zeit angehört Mal. 2 7; immerhin ist interessant, dass der Messias bei dem griech. Übersetzer einen Theil der Functionen bekommt, die die jüdische Theologie aus älteren Geschichten vom מלאך יהוה abstrahirte, Sach. 6 12 f. gab hier wohl den Inhalt her. Was weiter folgt, verwandelt die LXX in einen Satz, dessen erster Theil lautet: אבי(א) עד שרים שלום, ich bringe Frieden zu den Fürsten. Der hebr. Text ist unstreitig besser, obgleich nicht zweifelfrei. Dass פלא mit יועץ zu verbinden ist, zeigt die Analogie der folgenden Namen; auch wäre פלא für sich ebenso wenig ein Name (wenn man nicht פלאי Richt. 13 18 schreiben will) wie יועץ. Aber »ein Wunder von einem Rathgeber« vgl. zu c. 3 3 LXX) könnte wohl ein auszeichnender Beamtentitel sein, nicht aber gut Ehrenname des Königs, noch dazu der erste in der Reihe. Anders steht es Micha 4 9, wo der König Zions Berather genannt wird. Viel-

**[6]Zur Mehrung der Hoheit und zum Frieden ohn' Ende,**
**Auf dem Throne Davids und seiner Königsherrschaft;**
**Die zu festigen und zu stützen mit Recht und Gerechtigkeit,**
**Von nun an bis in Ewigkeit: Jahves Eifer thut das.**

* * *

---

leicht muss man פֶּלֶא (also nicht stat. constr. פֶּלֶא) als acc. ansehen und annehmen, dass es des Nachdrucks halber vor das part. gestellt ist wie c. 22 2 תְשֻׁאוֹת מְלֵאָה, also: Wunderbares rathend, beschliessend. Es ist die Eigenschaft, zu der ihm der Geist des Rathes verhilft c. 11 2. Der zweite Name ist אֵל גִּבּוֹר (גִּבּוֹר Apposit. wie Jer. 32 18). Wie Esau dem Jakob als ein Gott erscheint (Gen. 33 10), so wird der Davidide, ausgerüstet mit dem Geist der Heldenkraft c. 11 2, seinem Volk wie ein El vorkommen, wie einer jener kriegerischen Übersinnlichen, aus denen sich Jahves Heere zusammensetzen (s. zu c. 1 9). Jes. bedient sich hier eines volksthümlich hyperbolischen Ausdrucks, der, in der älteren Zeit ganz unverfänglich (vgl. noch II Sam. 14 17. 20), selbst in späterer Zeit seine Analogieen hat (Sach. 12 8). Wie ein starker El zu denken ist, wie weit seine Kraft reichte, das zeigt ja die Erzählung von dem El von Peniel Gen. 32 25 ff. und seinem misslungenen Angriff auf Jakob, der freilich auch übermenschlich stark ist. Ob c. 10 21 el gibbor den Messias oder Gott meint, bleibe dahingestellt. Mit diesem Namen ist gegen die Accente der dritte zu verbinden: Vater der Beute. Vater der Ewigkeit = Ewiger gäbe einen leeren Sinn. Auch deutet Jes. nirgends an und ist von keinem Späteren dahin verstanden worden, dass die Genossen des neuen Reichs unsterblich sein werden, also hat er es auch nicht gemeint, denn einen so wichtig und völlig neuen Gedanken hätte er ausdrücklich aus- und besprechen müssen. Dasselbe gilt gegen die Deutung: Vater von Ewigkeit, auf ewig, die ausserdem noch in das Wort Vater einen Sinn (väterlich gesinnt) legt, den es an anderen Stellen nur durch den Zusammenhang (Hiob 29 16. Ps. 68 6) oder durch falsche Deutung gewinnt (Jes. 22 21); Vater wäre in diesem Zusammenhang weniger als König; ein Beamter oder das Haupt eines Geschlechts oder einer religiösen Genossenschaft kann abbas genannt werden, nicht der Davidide. אֲבִי־עַד ist ein Name wie Abihud, Abigail, Abitub, Abital, Absalom, Abieser u. s. w.; der el gibbor wird in seinen Kriegen immer Beute machen vgl. c. 49 25. II Sam. 1 24. Dillm. wendet ein, dass Jes. den Messias nicht als kriegführenden Fürsten beschreibt, warum nennt er ihn denn gibbor? Der vierte Name ist Friedefürst; es ist der letzte Name, weil Friede und Wohlfahrt das letzte und höchste Ziel einer guten Regierung und sogar auch der Kriegsführung sind. **6** לם־רבה mit dem finalen ם das auch die LXX voraussetzt, die mit ihrem *υγιεια* auf ein Nomen von der Wurzel חלם zu rathen scheint; der Text ist hier also von Alters her zweifelhaft. Hält man לם für Dittographie aus שלום v. 5, so muss man mit ורבה fortfahren. Aber wegen des לְ vor dem folgenden שָׁלוֹם liest man doch wohl besser לְמַרְבֵּה. Den beiden Substantiven im ersten Stichos, Hoheit und Friede (לְשָׁלוֹם für לִהְיוֹת שָׁלוֹם), entsprechen im zweiten der Stuhl und das Königthum; auf Davids Stuhl thront ein dem David gleichender Fürst, über Israel ist Friede. Beides, Fürstenglanz und Volkswohlfahrt ist Folge jener Eigenschaften und Thaten des gottgegebenen Königs, von denen die Ehrennamen reden. Mehr die innere Qualität der messianischen Regierung heben die beiden folgenden Stichen hervor, die durch ihr ל den vorhergehenden äusserlich coordinirt, aber doch anders gebaut sind. Sachlich zu vergleichen Spr. 20 28: durch Milde stützt der König seinen Thron, welches Sprüchwort auch Jes. 16 5 benutzt wird. »Von nun an« passt zu den Perfecten, die aus der Zukunft die Gegenwart machten. »Bis in Ewigkeit« bezieht sich auf die Davididenherrschaft, nicht auf den einzelnen Davididen, dessen Geburt Jes. zu erleben hofft. Denn es wird bald geschehen: »der Eifer Jahve thut dies«. Jahve brennt darauf, das Reich, das bei Jes. noch das Reich Davids, nicht das »Reich Gottes« ist, nach seiner rechten Vollkommenheit erstehen zu lassen. Des Propheten Ungeduld

**9[7]Ein Wort sendet der Herr in Jakob,**
**Und nieder wird's fallen in Israel,**
**[8]Und merken wird es das ganze Volk,**
**Ephraim und der Bewohner Samarias;**
**[Denn sie sagen] mit Hoffart**
**Und mit grossem Herzen also:**

---

ist nicht grösser als Jahves Leidenschaft für die gute Sache. קנאת ist Leidenschaft, deren Inhalt sehr verschieden sein kann; Cant. 8 6 ist es z. B. Liebesleidenschaft. Zwar sagt Hos. c. 11 9: Jahve sei kein Mensch, sondern El, sei heilig, und gebe darum seiner Hitze nicht nach (Dillm. erklärt die קנאת mit theologischer Willkür als die Energie der Heiligkeit Gottes), aber zum Glück ist der Gott der Propheten, auch Hoseas, keineswegs frei von den leidenschaftlichsten Affecten, weil er ein lebendiges Wesen mit einem Willen und einem Herzen ist. Die neutestamentl. »Geduld« ist auch nur der mühsam ertragene Zügel einer ungeduldigen Hoffnung auf das Kommen des Reiches. Grade diese Ungeduld, die Sehnsucht nach Gott, der Glaube an seinen Eifer erhebt die biblischen Religionen über alle anderen. Das צבאות ist oben weggelassen, obwohl es auch in der Wiederholung unsers letzten Stichos in c. 37 22 steht; es fehlt aber in der Parallele II Kön. 19 31, und das Versmass kann es auch nicht brauchen. Man darf unbedenklich annehmen, dass in sehr vielen Fällen ein solcher Redeschmuck den Redactoren oder älteren Abschreibern angehört.

Die fünfte kleine Sammlung c. 9 7—11 16, ebenso disponirt wie die zweite und vierte und gesammelt in einer Zeit, wo man auf kriegerische Erfolge der Juden gegenüber den Nachbarvölkern rechnete (11 11 ff.), also wahrscheinlich im 2. oder 1. Jahrh. a. Chr. Vgl. die Einl. § 10. 12.

Erstes Stück c. 9 7—10 4. Dass dazu noch c. 5 25—30 gehört und zwar als Schluss, und dass es in die Zeit vor der syrisch-ephraimitischen Invasion fällt, ist schon c. 5 25 ff. bemerkt. In poetischer Form weissagt es eine Reihenfolge von sich steigernden Zornesschlägen Jahves, die zunächst Nordisrael treffen, aber auch Juda nicht verschonen werden. Nach mehreren Exegeten würde allerdings der Inhalt dieser Strophen der Hauptsache nach auf die Vergangenheit zielen und Jes. eine Art Schulaufsatz liefern, vielleicht weil er nichts Besseres zu thun hatte und sich auf wirkliche prophetische Reden üben wollte. Der Aufsatz oder die Ballade wäre ziemlich misslungen, weil Zukunft und Vergangenheit bunt durch einander laufen und die angeblichen Rückblicke nichts weniger als historischen Sinn verrathen. Der Grund dieser wunderbaren Auffassung liegt in den Perfecten, die ebendieselben Exegeten in c. 9 1—6 oder c. 14 4 ff. getrost im futurischen Sinn verstehen. 7 Ein Wort »hat gesandt« nämlich in dem Augenblick, als Jahve es in die Menschenwelt, zunächst an seinen Propheten, hinabschickte. Jakob, Israel ist, wie die Fortsetzung zeigt, in erster Linie Ephraim. Ob Jes. das Wort selbst nach Nordisrael getragen hat oder es in diesem Schriftstück dorthin senden will oder ob er vielmehr meint, dass das ihm geoffenbarte Wort wie eine objective Kraft unmittelbar wirkt und die im Folgenden beschriebenen Plagen gleichsam hervorbringt, wie in der Apoc. die Öffnung des Buches, das kann man leider nach diesen wenigen Worten nicht herausbringen; das Letztere scheint mir die einfachste Annahme. Ähnlich reicht Jeremia in einer grossartigen Vision den Völkern, zu denen ihn Jahve »sandte«, den Zornesbecher c. 25 15 ff. Das einmal ausgesprochene Wort entfesselt bis dahin latente Kräfte, ist selbst eine *δυναμις* Röm. 1 16; es kann v. 7b in Israel »niederfallen« wie ein Blitz oder wie jener Stern Apoc. 8 10 f. 9 1 vgl. Jes. 55 10 f. Ps. 147 15. Bekannt ist, wie oft und in wie verschiedener Weise später das Wort »hypostasirt« wird; im »christlichen Adamsbuch« tritt es fast wie ein Engel auf. Die LXX macht דֶּבֶר daraus, noch unglücklicher denkt de Lag. an ein »Natureräugnis«. v. 7b ist reichlich kurz, es scheint ein adverbieller Zusatz oder

**9 „Lehmsteine fielen, doch Quadern bauen wir,**
**Sykomoren sind umgehauen, doch Cedern setzen wir an die Stelle“.**
**10 Und erheben wird Jahve seinen Dränger*) wider es,** *) Rezin.
**Und seine Feinde stachelt er auf:**
**11 Syrien von vorne und die Philister von hinten,**
**Dass sie fressen Israel mit vollem Munde.**
**Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn**
**Und noch ist seine Hand ausgestreckt.**

---

ein Wort mit בְּ ausgefallen zu sein. **8** Israel wird es an den Folgen spüren vgl. Hos. 9 7. Nach den Exegeten, die unsere Rede in eine Ballade verwandeln, vergisst Jes. das ganze 9. cap. hindurch, von diesen Folgen zu sprechen, so dass für sie das Wort in ganz anderem Sinne zu Boden gefallen ist. v. 8b ist verstümmelt; schon das Metrum zeigt das, denn wir haben zu viel für einen, zu wenig für zwei Stichen; noch deutlicher zeigt es der Sinn. לֵאמֹר müsste ja jetzt das ידעו aufnehmen, was unsinnig wäre; es fehlt offenbar das verb. dicendi, mit dem allein es verbunden werden kann, etwa ein: denn sie sagen oder prahlen. Dadurch wird auch das בגאוה besser eingeführt, das natürlich nicht, wie man gemeint hat, von לֵאמֹר abhängen kann. Bickell (Carm. Vet. T.) ergänzt etwas zu schwerfällig und zu sehr im Psalmenstil, aber sachlich richtig: אשר התהללו. Zu dem grossen Herzen, d. h. grossem Muthe vgl. Richt. 5 15. **9** enthält ein Liedchen, das wahrscheinlich damals in Israel wirklich gesungen wurde. Man hat Verluste erlitten, aber geringfügige, und denkt sie glänzend zu ersetzen, wie ein schlechtes, aus an der Sonne getrockneten Lehmsteinen und gewöhnlichem Holz gebautes und eingefallenes oder zerstörtes Haus durch einen neuen festen Bau aus Quadersteinen und Cedernholz. Dieser Vers beweist doch so deutlich wie nur irgend möglich, dass die v. 10—20 angeblich erzählten furchtbaren Unglücksfälle noch nicht erlitten sind, dass Israel noch nicht »mit vollem Munde« von seinen Feinden gefressen, Kopf und Schwanz noch nicht ausgerottet, der Bürgerkrieg aller gegen alle noch nicht entbrannt ist. Wir haben hier offenbar die Situation, die Hos. c. 7 9. 10 mit folgenden, unserem Propheten vielleicht vorschwebenden Worten schildert: Israels Kraft verzehren Fremde, aber es merkt es nicht, sein Hochmuth klagt es an in sein Gesicht hinein, aber es bekehrt sich nicht bei alledem. **10** Wenn dieser V. sich unmittelbar an das fut. וידעו v. 8 anschlösse, so wäre das impf. cons. hier ebenso berechtigt wie v. 5, aber bei der grossen Entfernung empfiehlt es sich, mit Bick. וְישַׂגֵּב zu sprechen. Für צרי רצין hat LXX צַר הַר צִיּוֹן, was natürlich nicht angeht; aber man darf vielleicht צָרָה רְצִין daraus machen. Israels Widersacher, den Jahve stark macht, ist Aram v. 11; רצין ist ein Interpretament, denn auch in v. 10b werden die Feinde noch nicht genannt, sondern erst v. 11 und hier nicht mit den Namen der Fürsten, sondern den Volksnamen. Auch das Metrum spricht für diese Änderung, die uns des Zwanges enthebt, in צרי רצין das zweite Wort für einen gen. subj. zu nehmen. **11** wäre in seiner ersten Hälfte überflüssig, wenn Rezin schon genannt wäre. Dem Singular צָרָה entspricht Aram, dem Plural איביו die Philister; Aram ist der Hauptgegner. Jerobeam II. hatte Damaskus unterjocht II Kön. 14 28; in den Wirren nach seinem Tode befreite es sich, und jetzt wird Jahve es soweit kräftigen, dass es wieder als der alte Erbfeind Israels auftreten kann. Unser Stück fällt augenscheinlich noch vor die c. 7 (II Kön. 15 37. 16 5) berichtete Verbündung Rezins und Pekahs. Wie weit sich diese Drohung hinsichtlich der Philister verwirklicht hat, wissen wir nicht, Rezin scheint aber Israel zu jener Verbündung ähnlich gezwungen zu haben, wie er c. 7 Juda dazu zwingen wollte. Zu v. 11b vgl. zu c. 5 25. Die Syrerfehde wird nicht das Schlimmste sein, nur der Anfang. **12** Das Volk treibt der Verstockung entgegen, wie Jes. seit seiner Berufung weiss und wie es bereits Amos erkannt hatte. Dillm. sagt: »dass die Perfecte nicht weissagend gemeint sein können, dürfte ohne

**[12]Doch das Volk wendet sich nicht zu dem, der es schlägt,**
**Und Jahve der Heere suchen sie nicht.**
**[13]Und ausrotten wird Jahve von Israel Kopf und Schwanz,**
**Palmzweig und Binse an Einem Tage.**

[14]Der Älteste und Günstling, das ist der Kopf,
Und der Prophet, der Lüge orakelt, das ist der Schwanz.
[15]Und es sind die Leiter dieses Volkes Irreführer,
Und seine Geführten Verschlungene.

**[16]Darum seiner Jünglinge schont der Herr nicht,**
**Und seiner Waisen und Wittwen erbarmt er sich nicht;**
**Denn jeder ist gottlos und böse handelnd,**
**Und jeder Mund redet Thorheit.**
**Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,**
**Und noch ist seine Hand ausgestreckt.**

---

Weiteres einleuchten«. Warum leuchtete es ihm denn v. 1 ff. nicht ein? Dass die Israeliten durch eine Bedrängung seitens Syriens und Philistäas nicht zu einer religiösen und sittlichen Umkehr kommen würden, das konnte Jes. selbst ohne Vision und ohne Amos vorhersehen, da er die Menschen kannte. Für עד המכהו wird man mit de Lag. עֲדַת מכהו »dem Jes. aufbürden« (Dillm.) und so die Fälle, wo ein Wort wider die Regel doppelt determinirt sein soll, um einen vermindern dürfen; Dillm. fügt seiner Vertheidigung des Sprachfehlers ein »unerlässlich« hinzu, wie immer, wenn es schief steht. In v. 13b ist das impf. cons. (»und so rottet Jahve aus«) möglich, aber וְיַכְרֵת nach der in den Psalmen gewöhnlichen Vocalisation des Impf. (nicht Juss.) ist natürlicher. Kopf und Schwanz u. s. w. sind wahrscheinlich sprüchwörtliche Redensarten für hoch und niedrig. Auf Einen Schlag wird Jahve den Pekah mit seinem geringsten Parteigänger ausrotten. Pekah ist später durch Meuchelmord gefallen; doch geschah es nicht in der Weise und in der Reihenfolge geschichtlicher Begebnisse, wie sie v. 12—20 in Aussicht genommen werden, denn er fiel erst nach dem Kriege gegen Juda und nach der für die letzte Drohung aufbehaltenen Invasion Assurs (II Kön. 14 30); selbst wenn man die folgende Strophe mit der unsrigen vertauschte, wäre noch nicht alles in Ordnung. Will man aber die Ausrottung von Kopf und Schwanz auf weiter rückwärts liegende Begebnisse, etwa auf II Kön. 14 25 oder v. 14 beziehen, wohin kommt man dann mit der ersten Strophe? Also haben wir hier eine Weissagung, keine Ballade. **14. 15** scheint ein Einsatz von der Hand des Sammlers zu sein, dazu bestimmt, vier unleserlich gewordene Stichen mit jesaianischem Material nothdürftig zu ersetzen. Sieht man blos die Ausdrücke in v. 14 »das ist der Kopf«, »das ist der Schwanz« für Glossen an, die das Bild von Kopf und Schwanz falsch erklären, da der Prophet mit zum Kopf gehört, so werden die beiden Stichen v. 14 zu kurz. Dazu ist der Inhalt aus c. 3 2. 3 geborgt. מורה ist ursprünglich Bezeichnung des Orakel durch Zeichen gebenden Gottes vgl. Hab. 2 8. Gen. 12 6. Richt. 7 1, dann auch des die Zeichen deutenden Priesters II Chr. 15 3. Wer diese Stichen (aber natürlich ohne die zweiten Hälften) beibehalten will, wird vielleicht am Besten ומורה lesen. v. 15 ist ebenso verdächtig; denn erstens ist er aus c. 3 12 entlehnt, und zweitens passt er nicht als Begründung von v. 16. Wenn das Volk durch seine Führer unglücklich gemacht wird, so ist das für Jahve kein Grund, sich der Waisen und Wittwen nicht zu erbarmen. Vermuthlich haben die vier ausgefallenen Stichen vom Hochmuth der Vornehmen geredet und v. 16 bringt die Ergänzung in der Anklage der ganzen Volksmasse. **16** Die unpassende Litotes ישמח ersetzt de Lag. glücklich durch יפסח (geschrieben war יפשח) vgl. c. 31 5. Die ungewöhnlich harte Drohung, dass Jahve sich nicht einmal der Waisen und

**[17]Denn es brennt wie Feuer das Unrecht,**
**Dorn und Distel frisst es,**
**Zündet an die Dickichte des Waldes,**
**Dass sie aufwallen als Rauchsäule.**
**[18]Durch den Grimm Jahves ist verwirrt das Land,**
**Und es wird das Volk wie Kannibalen,**
**[19]Und man haut ein zur Rechten voll Hungers**
**Und frisst zur Linken unersättlich,**
**[18b]Keiner verschont seinen Bruder,**
**[19b]Jeder frisst das Fleisch seines Nächsten:**
**[20]Menasse den Ephraim und Ephraim Menasse,**
**Zusammen sie wider Juda.**
**Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,**
**Und noch ist seine Hand ausgestreckt.**

---

Wittwen, deren Schützer er doch sonst ist, erbarmen will, wird noch besonders motivirt: das ganze Volk taugt nichts mehr. מֵרָע ist schwerlich = מן רע, vielmehr Pausalform für מֵרֵעַ (Olsh. S. 392). חנף, auch c. 10 6 (und in den unjesaian. Stellen c. 32 6. 33 14) ist profan, unreligiös vgl. Hiob 8 13. Ps. 35 16: gottvergessen, Religionsspötter, das Gegentheil von ירא אלהים. Nahe verwandt ist נבלה, denn »Thorheit reden« heisst atheistische, gotteslästerliche Reden führen Hiob 2 10. Ps. 14 1. Israel war greisenhaft geworden, sagt Hosea. **17** bis 20, die dritte Strophe, weissagt innere Kämpfe in Israel von der Art, wie man sie bei der Ausrottung der Dynastie Jehu erlebt hatte, verbunden mit einem Krieg gegen Juda, den Pekah wirklich geführt hat, aber als Vasall des Rezin. Das כי motivirt die Fortsetzung der Drohungen. Die Gottlosigkeit frisst zerstörend um sich wie ein Feuer, das, in der Steppe entstanden, zuletzt auch den Wald angreift. Sowohl die Gottlosigkeit (Hiob 31 12) wie die Strafen der Gottheit (Deut. 32 22) werden mit einem Feuer verglichen, das nach Scheol hinabbrennt vgl. c. 1 31. ויתאבכו, *απ. λεγ.*, vielleicht von Jes. erst gebildet, um an סבכי anzuklingen: der Wald wälzt sich (aufwärts) als ein Aufsteigen des Rauches. גאות ist qal von גאה. **18** Der Text hat hier und v. 19 mehrere Schäden. נעתם ist ein *απ. λεγ.*, dessen Bedeutung absolut unbekannt ist, dazu sollte es fem. sein. Vor אש sollte man den Artikel erwarten vgl. das folgende העם. Auch das Sätzchen: das Volk wird eine Speise des Feuers, kann kaum als eine gute Einleitung zu der Schilderung der rasenden Selbstzerfleischung gelten, v. 19 wird das Volk viel mehr als fressend, denn als gefressen dargestellt, viel mehr: יהי אֹכְלֵי אִישׁ als כְּמַאֲכֹלֶת אֵשׁ, welch letztere Lesung aus v. 4 stammen dürfte. Auch Hos. 7 7 heisst es, dass das Volk seine Richter fresse (vgl. noch Hab. 3 14). Zu einem solchen Satz würde die Übersetzung von נעתם seitens Pesch. und Vulg.: conturbata est terra, besser passen als diejenige der LXX (»ist verbrannt«); gerathen ist freilich wohl die eine wie die andere. Jahves Zorn hat die Raserei hervorgerufen, in der sie über einander herfallen. v. 18b, dessen erstes Wort mit dem letzten von v. 18a hässlich zusammenklingt, scheint an der verkehrten Stelle zu stehen und vor v. 19b zu gehören, mit dem er ein Distichon bildet. **19a** Zu גזר vergleicht Hitz. das arab. גזר, und de Lag. schreibt danach יגזר, was wohl nicht nöthig ist. Setzen wir v. 18b vor v. 19b, so wird die unmittelbare Aufeinanderfolge von יאכלו vermieden. Für זרועו lies רֵעוֹ (nach der ursprünglichen LXX und Trg.), denn wenn auch der Bürgerkrieg ein Wahnsinn ist, so sind die Israeliten doch nicht sammt und sonders im eigentlichen Sinn wahnsinnig, ausserdem zeigt ja auch die Fortsetzung, dass jeder den andern frisst, nicht sich selber. Den »Arm« aber im übertragenen Sinn von den natürlichen Bundesgenossen verstehen, hiesse dem Jes. eine affectirte Sprache zuschreiben. **20** Ein Krieg zwischen den

**10 1 Wehe denen, die Satzungen des Unrechts aufsetzen**
**Und immerzu drückende Vorschriften schreiben,**
**2 Um wegzudrängen vom Gericht die Niedrigen**
**Und zu rauben das Recht der Elenden meines Volkes,**
**Damit Wittwen ihre Beute seien,**
**Und sie die Waisen ausplündern!**
**3 Und was wollt ihr thun auf den Tag der Untersuchung**
**Und auf den Sturm, der von ferne kommt?**
**Zu wem wollt ihr fliehen um Hülfe**
**Und wohin in Sicherheit bringen euern Reichthum?**

---

beiden Stämmen Ephraim und Menasse ist uns unbekannt. Dillm. tröstet sich mit II Kön. 15 37, wo doch durchaus nichts von dergleichen »angedeutet« ist. Dazu fehlt bei dem Kriege gegen Juda der Hauptangreifer, Syrien, kein Wunder in einer Prophezeiung, unbegreiflich in einem geschichtlichen Rückblick. — Noch Schlimmeres soll folgen. — c. 10 1 bis 4 die vierte Strophe, bringt wieder zuerst eine Schilderung der Verworfenheit. Dass Jes. sich hier deshalb gegen Juda wende, weil auch c. 5 8 das הוֹי vorkomme und weil auch den Judäern Rechtsbruch vorgeworfen werde, das ist eine Beweisführung, der gewiss nichts unmöglich ist. Man kann zugeben, dass nach c. 9 17 ff. die beiden ersten Verse von c. 10 etwas fremdartig klingen, dass sie recht gut aus einer Rede gegen Juda herrühren können, aber wenn man hierauf viel Gewicht legen will, so muss man annehmen, dass entweder c. 10 1. 2 ein Einsatz aus einer anderen Rede sind, um den verloren gegangenen Anfang der Strophe zu ersetzen, oder dass vor c. 10 1 eine Strophe ausgefallen ist, in der Juda schon etwas nachdrucksvoller als jetzt in c. 9 20 genannt war. Indessen scheint mir beides unnöthig zu sein; Israel stand dem judäischen Propheten nahe genug, um so direct angegriffen zu werden; die Klagen, die wir hier hören, sind dieselben, die Amos und Hosea erheben; der neue Ansatz aber, den der Stil allerdings macht, erklärt sich vielleicht aus dem Bedürfnis des Propheten, bei seinem Vordringen in die fernere und immer fernere Zukunft ab und an wieder festen Fuss in der Gegenwart zu fassen. Es sind die ruhmredigen Politiker von c. 9 8 f., die von Jahve abgewandten Volkshäupter von c. 9 12, denen er hier von einer anderen Seite zu Leibe geht. Ihre Gesetzgebung diene nur dazu, sagt er, die Niedrigen und Hülflosen vom Recht auszuschliessen und auszubeuten. Dem Jes. ist offenbar schon das viele Schreiben zuwider; er will ein Recht, das aus dem natürlichen Rechtsgefühl und dem Gewissen stammt und dem des Lesens unkundigen Tagelöhner und armen Weibe ebenso verständlich ist wie dem Gelehrten. Es muss damals in Israel schon geschriebenes Recht in grösserem Umfange gegeben haben, denn wenn auch die חִקְקֵי (aufgelöste Form mit i statt חֻקִּים wie Richt. 5 15, vielleicht klang diese Form spöttisch) kurze auf öffentlichen Tafeln eingeritzte Verordnungen gewesen sein mögen, so muss man doch bei v. 1 b an mehr denken, und erst recht bei v. 2. **2** bezeichnet (wie öfter) den Effect der Handlung als deren Absicht. Man drängt abseits vom Gericht (II Sam. 3 27), wo sie ihr Recht suchen, die Niedrigen Am. 5 12. Syntactisch ist der Vers ein interessantes Beispiel für das gelenkige Ausweichen von einer Construction in die andere: erst der gewöhnliche inf. mit Objectsacc., dann eine Art acc. cum inf., endlich der Übergang zum verb. finit. **3** Zornig springt die Rede auf: wisst ihr Richter nicht, dass es einen Oberrichter giebt, der eines Tages zu revidiren kommt? Zum Ausdruck vgl. Hos. 9 5. יוֹם ist auch vor שׁוֹאָה hinzuzudenken. Wie hier der Sturm, so kommt c. 5 26 das strafende Volk und c. 30 27 Jahve selbst »aus der Ferne«. Die Vorstellung der Ferne hat für die alten Propheten einen besonderen Zauber. Denn die gewöhnlichen Numina sind Götter »aus der Nähe«, Jahve allein sieht und wirkt in die Ferne vgl. besonders Jer. 23 23 f., welche Stelle in klarer Weise zeigt,

**[4]Belthi bricht zusammen, gebrochen ist Osir,**
**Und unter Erschlagene fallen sie!**
**Bei alledem wendet sich nicht sein Zorn,**
**Und noch ist seine Hand ausgestreckt.**

* * *

---

wie die Vorstellung vom fernen Gott die Brücke bildete zu der Idee des allgegenwärtigen Gottes. Der Umstand, dass der Gott des Wüstenberges Sinai und das in Palästina eindringende Volk Israel räumlich und doch nicht persönlich von einander getrennt wurden, ist von unermesslicher Bedeutung für Israels religiöse Entwicklung gewesen (s. u. zu c. 30 27). »Auf wen wollt ihr fliehen«; wenn על (statt אל) richtig ist, so ist נוס prägnant gebraucht und umfasst zugleich den Begriff des sich Stützens, Vertrauens vgl. c. 20 6. Ebenfalls prägnant: »wohin wollt ihr zurücklassen eueren Reichthum (Gen. 31 1)?« 4 Das erste Distichon übersetzen Knob. u. a.: [nichts könnt ihr] ausser dass man sich beugt unter Gefangenen u. s. w., Hitz. Dillm.: in Ermangelung davon, dass er sich beugt unterhalb eines Gefangenen, werden sie unter Erschlagene fallen. Dass diese monströsen Sätze nicht das Eigenthum Jesaias, sondern nur seiner Interpreten sind, bedarf keines Nachweises. Die ersten Worte könnte man etwa mit LXX in לבלתי כְּרֹעַ verändern: damit ihr nicht zusammenbrecht, und das letzte Wort תפלו schreiben, aber תחת אסיר spottet aller Erklärungsversuche, denn die Deutung, dass sich der eine oder andere dadurch das Leben rettet, dass er sich unter einen Gefangenen duckt und so übersehen wird, ist für die Prophetenrede gar zu scherzhaft. Wollte man das erste תחת durch בתוך ersetzen, so bliebe noch der Sing. אסיר anstössig. Auch das zweite תחת ist nicht leicht zu verstehen. Sind die Erschlagenen im Kampf gefallen, so würden jene Vornehmen, die unter sie zu liegen kommen, zuerst getödtet, also die Tapfersten gewesen sein, was zu den Verben von v. 3 nicht passt; handelt es sich aber um die Niedermetzelung von Gefangenen, so würden wohl die Vornehmsten zuletzt abgeschlachtet werden und nicht zuunterst liegen. Obendrein hätte man von v. 3 zu v. 4 einen lästigen Wechsel der Person. Es bleibt nichts anderes übrig, als den »Einfall« (Dillm.) Eutings und de Lag.s anzunehmen und unter Vergleichung von c. 46 1. Jer. 50 2. Lev. 26 30 zu lesen: בלתי כֹּרַעַת חַת אסיר. Jene Israeliten werden versuchen, bei den fremden Göttern, nämlich in deren Heiligthümern, für sich und ihre Habe ein Asyl zu finden, aber Jahve oder sein menschliches Werkzeug stürzt die Götzenbilder um und wirft die Leichen der sie schutzflehend umklammernden Israeliten »auf die Leichen ihrer Abgötter« (Lev. 26 30). Dillm. wendet ein: eine Strafandrohung für die Personen der Grossen sei unentbehrlich. Erwürgung über den Götterbildern ist doch eine ganz artige Drohung? Die Götternamen vocalisirt de Lag. בֵּלְתִי und אֹסִיר. Osiris und Baaltis, letztere in dieser Zusammenstellung die Isis vertretend, kommen bei den Phöniciern auf dem Festland und den Inseln oft genug vor, und dass ihre Verehrung auch bei den Israeliten verbreitet war, ist bei den durch Hosea bezeugten Verbindungen der Israeliten mit Ägypten sehr wohl denkbar. אסיר ist auch ein biblischer Eigenname, wahrscheinlich verkürzt aus Abd Osir, vgl. Ex. 6 24. I Chr. 6 7 ff. 22 (wo sogar תחת als Eigenname auftritt). Wahrscheinlich hatten sich vornehme Israeliten, zunächst die Gesandten und ihre Sender, in die Osiris-Isis-Mysterien aufnehmen lassen und so, wie Jes. c. 28 15 von den vornehmen Judäern sagt, einen Bund mit Tod und Unterwelt gemacht. In ähnlicher Weise führten sie zur Zeit des syrischen Bündnisses syrische Culte ein c. 17 10 f. Ob die Aussprache bēlti die richtige ist, das steht dahin. Die hier gegen Israel geschleuderten Drohungen werden in den Schlussstrophen c. 5 25 und v. 26 ff. gesteigert. Nachdem Jahve am Tage des Sturms die Grossen mit ihren Götzenbildern zerschmettert hat, schlägt er das ganze Volk, dass die Leichen die Gassen füllen, und den Kehraus macht der Assyrer.

10 [5]**Wehe Assur, dem Stab meines Zorns**
**Und dem Stecken*) meines Grolls!** *) der ist in ihrer Hand.
[6]**Auf ein gottlos Volk entsende ich ihn,**
**Und wider die Nation meiner Empörung entbiete ich ihn,**
**Zu rauben Raub und zu erbeuten Beute**
**Und es zu machen zur Zertretung wie Thon der Gassen:**
[7]**Doch er denkt nicht so,**
**Und sein Herz rechnet nicht so,**
**Sondern zu vertilgen ist in seinem Herzen,**
**Und auszurotten Völker nicht wenige.**
[8]Denn er spricht:
**Sind nicht meine Beamten allzumal Könige?**
[9]**Ist nicht wie Karchemisch Kalno?**

---

Zweites Stück c. $10_{5-34}$. Diese gegen die Assyrer gerichtete Rede ist eine Composition von allerlei jesaianischen Bruchstücken und Zusätzen von junger Hand. Das was dem Jes. wirklich angehört, rührt aus der Zeit Sanheribs her und ist zum Theil auch in den Reden, die die Historiker in c. 36 und 37 dem Assyrer und seinen Gesandten in den Mund legen, benutzt worden. In der Scheidung des Echten und des Zugesetzten lässt sich natürlich ein etwas subjectives Verfahren nicht vermeiden.

**5—7** darf man nach Inhalt, Stil und Rhythmus unbedenklich dem Jes. zuschreiben. **5** bedroht Assur, das Jahves Zornesruthe ist, aber nach v. 7 sich selbst nicht dafür ansieht. הוא בידם ist eine Glosse, die sonderbar genug noch immer Vertheidiger findet; ihr Verf. nahm Anstoss daran, dass Assur selbst ein Stock sein soll und meint, Assur habe den Stock in der Hand. **6** Jahve sendet, entbietet Assur wider die Völker, denen er zürnt; allerdings könnte man unter dem Volk das Eine Volk Juda verstehen. שׂים vom Qre unnöthig in שׂום verwandelt. **7** Aber Assur »denkt nicht so«. Der Gegensatz gilt nicht v. 6b, sondern v. 6a, ist allerdings nicht sehr klar ausgedrückt, würde vielmehr beträchtlich gewinnen, wenn man v. 7b abtrennen und v. 13ff. an v. 7a anschliessen dürfte (s. zu v. 13): Assur sollte wissen, dass Jahve ihn sendet, er aber meint, der Kraft seiner Hände seine Erfolge zu verdanken. Darum braucht v. 7b nicht unecht zu sein, das blosse Ausrotten aus Lust am Ausrotten war gewiss nicht nach dem Sinne Jesaias. Jes. nimmt in v. 5—7a seine ideale Auffassung von Assurs Sendung nicht zurück, denn hinter Assurs Vordringen steht noch immer Jahves Wille und Macht, wohl aber sieht er ein, dass Jahves Geschichtslenkung nur objectiv vorhanden und keineswegs von seinen Werkzeugen anerkannt ist. Er beweist damit, dass er fähig ist, seine Anschauungen in Einzelheiten zu verbessern, dass sein Urtheil reifer geworden ist als in seiner Jugendrede c. $5_{26}$ff. Aber zugleich beweist v. 6, dass Jes. keineswegs meint, Jahve zürne nur ein wenig und die eigentliche Schwere des Gerichts komme auf Rechnung der heidnischen Bosheit (Sach. $1_{15}$). **8—11** hat anfangs ebenfalls noch jesaianische Sätze v. 8f., dagegen weist der Stil und Inhalt von v. 10f. eher auf spätere Nachhülfe hin. **8** Das einleitende »Denn er spricht«, das in das Versmass nicht passt, gehört wohl dem Zusammensetzer an vgl. v. 13. Der Assyrer rühmt sich, dass seine Statthalter allzumal Könige seien, vgl. c. $36_9$, wo der Zweck dieser Prahlerei besser ersichtlich wird als hier: der kleine König von Juda sollte sich doch gegen den Grosskönig, dessen Beamten ihm schon überlegen sind, nicht auflehnen. **9** So viel Reiche hat Assur schon unterjocht, wie sollte Juda widerstehen können? vgl. c. $37_{12}$f. Beide Sätze in v. 8 und 9 können nur dann v. 5—7 fortsetzen, wenn man ihren eigentlichen Zweck und Sinn mehr zurücktreten lässt und sie nur mehr als Prahlereien auffasst; eben darum sind sie nicht die ursprüngliche Fortsetzung. Die Assyrer haben erobert: 1. Karchemisch, assyr. Gargamîsch

**Oder nicht wie Arpad Hamath?**
**Oder nicht wie Damaskus Samarien?**
[10]Wie meine Hand gereicht hat an die Götzenkönigreiche,
Obwohl ihre Bilder Jerusalem und Samaria übertrafen,
[11]Werde ich nicht, wie ich gethan habe Samaria und seinen Nichtsen,
So auch thun Jerusalem und seinen Götzenbildern?

[12]Und geschehen wird's, wenn abschliesst der Herr sein ganzes Werk auf dem Berge Zion und in Jerusalem, wird er heimsuchen die Frucht des Hochmuths des Königs von Assur und den prahlenden Stolz seiner Augen. [13]Denn er spricht:

---

(nicht = Circesium), etwa in der Mitte der westlichsten Ausbuchtung des Euphrat an dessen Westufer gelegen, 1876 von Geo. Smith in den Ruinen von Dsherâbîs = Europos wieder entdeckt, eine Hauptstadt der Chittiter (assyr. Chatti), 717 von Sargon dem assyrischen Reiche einverleibt; 2. Kalno (nicht = Kalne Gen. 10 10, eher = Kalne Am. 6 2), wahrscheinlich das von Tiglat Pileser etwa 738 eroberte Kullani in der Nähe von Arpad; 3. Arpad, jetzt Ruinen von Tell Erfâd, drei Meilen nördlich von Haleb oder Aleppo, um dieselbe Zeit wie Kalno erobert, später wieder gegen Sargon aufständisch; 4. Chamath am Orontes, assyr. Amâtu, später Epiphaneia, jetzt Hamâ, von Tiglat Pileser, dann von Sargon um 720 unterworfen. Sämmtliche Städte waren von den Chittitern bewohnt. 5. Damaskus, 734 erobert; 6. Samarien, 722 von Sargon eingenommen. Jes. nennt also nur benachbarte Reiche, die zu seinen Lebzeiten von Assur zerstört wurden, wenn auch nicht von ein- und demselben König. **10** kann wenigstens in seiner jetzigen Form nicht jesaianisch sein. Ein Schriftsteller der assyr. Periode hätte schwerlich Nordisrael für minder mächtig erklärt als jene kleinen chittitischen und aramäischen Reiche, und Jes. nicht leicht den logischen Fehler begangen, deren Götter für Nichtse und doch für stärker als Israel zu erklären. Will man diesen Fehler durch die Lesung לְמַמְלְכוֹת הָאֵלֶּה beseitigen, so wird der Satz noch prosaischer, als er ohnehin ist. מצא לְ kehrt v. 14 in ungleich ursprünglicherer Form wieder. Vielleicht soll man aus פסיליהם (plur. zu dem sing. פֶּסֶל; über das masc. Suffix s. zu c. 3 16) ein פסילי vor Jerusalem und Samaria ergänzen. **11** ist ebenfalls ziemlich schwerfällig und das אליליה im Munde des Assyrers verdachterregend. Die »Spitze des Hohns« liegt natürlich nicht darin, dass »Israels ungesetzliche Gottesbilder« und Judas Gottheit auf eine Linie gestellt werden, wie Dillm. meint, und auch von den fremden Göttern, die von Juda und Israel verehrt wurden, nimmt der Assyrer keine Notiz. Ihm haben seine Siege bewiesen, dass Asur, sein Gott, mächtiger ist als alle anderen Götter und Völker. **12** ist sicher vom Sammler verfasst. Das Ungethüm: die Frucht der Grösse des Herzens des Königs Assyriens, passt trefflich in die Grammatiken als Beispiel davon, was alles möglich ist, aber nicht in eine beschwingte Prophetenrede; der Eingang והיה ist ebenfalls den Ergänzern geläufig; vor allem aber weist der Satz: wenn der Herr sein Werk abschliesst (wörtlich: abschneidet, nämlich eigentlich den Faden vom Trumm, wenn das Gewebe fertig ist vgl. c. 38 12) auf dem Berge Zion (als dem Tempelberge) und in Jerusalem (als der heiligen Stadt), auf einen Schriftsteller hin, für den die Reihenfolge der eschatologischen Ereignisse eine längst gegebene, durch das Studium der alten Propheten festgestellte war. Die Aussprache אפקד für יפקד könnte allerdings nicht ihm, sondern einem Abschreiber zur Last fallen. Die »Frucht« ist wohl die Ausgeburt des Hochmuths, die Prahlerei. **13** zeigt dagegen mehr den Stempel eines originalen Schriftstellers und darf mit v. 14 unbedenklich von Jesaia abgeleitet werden; beide Verse würden sich vortrefflich an v. 7 a anschliessen. Der Assyrer hat nicht als Sendbote Jahves, sondern durch eigene Kraft und Weisheit die Völker niedergetreten (v. 6). Er beseitigt die Grenzen der Völker, indem er sie seinem Reiche einverleibt. Nach Jes. soll die Selb-

**Durch die Kraft meiner Hände hab ich's gethan**
**Und durch meine Weisheit, weil ich einsichtig bin,**
**Und entfernte die Grenzen der Völker**
**Und plünderte ihre Vorräthe**
**Und liess niedersinken in Asche [die Städte]**
**. . . . . . . . . . . die Thronenden.**
**[14]Und es greift wie nach dem Nest meine Hand**
**Nach dem Vermögen der Völker,**
**Und wie man verlassene Eier an sich rafft,**
**Raffe ich die ganze Erde an mich,**
**Und da ist keiner, der mit dem Flügel flatterte**
**Und den Mund aufsperrte und zirpte.**

[15]Berühmt sich die Axt gegen den, der mit ihr haut,
Oder thut gross die Säge gegen den, der sie schwingt?
Als schwänge der Stab die, die ihn erheben,
Als erhöbe der Stecken den, der nicht Holz ist!

---

ständigkeit der Völker selbst in der messianischen Zeit nicht angetastet werden (s. zu c. 2 2—4); die Grenzen gelten der alten Welt als von der Gottheit gesetzt und beschützt. Der Assyrer hat dagegen mit der Klugheit des berufsmässigen Eroberers die Selbständigkeit der Nationen durch eine neue Methode der Völkermischung und -versetzung zu brechen gewusst. Dem Futurum in v. 13b zieht Dillm. mit Recht וָאָסִיר und וָאוֹרִיד vor. שׁוֹשֵׁתִי für שִׁסֵּיתִי ist poel von שׁסה. In עתידותיהם ist kein Grnd, das î mit Qre in û zu ändern. Das dritte Distichon in v. 13 scheint verstümmelt zu sein. Die »Sitzenden« sind wohl emphatisch als die Thronenden zu verstehen, da אוריד auf den Hochsitz hindeutet, aber bei dem Verbum vermisst man die Angabe des Wohin, ein לארץ oder בעפר oder dergl. Ob כאביר die richtige Lesart enthält, ist mehr als zweifelhaft; das כַּבִּיר des Qre ist ebenso nichtssagend. Die LXX hat ein *πολεις* dafür und ausserdem eine veränderte Wortstellung in v. 14. Oben ist כאביר in באפר oder בעפר (Klagel. 3 29) verwandelt und die »Städte« der LXX hinzugefügt; vielleicht stand vor oder nach יושבים noch ein לארץ oder dafür etwa יושבי כל־הארץ vgl. LXX. **14** Das prächtige Bild giebt in drastischer Weise den Eindruck wieder, den die Erfolge der Assyrer auf Jes. machten, und Habakuk wird nicht müde, in c. 1 und 2 seines Büchleins Inhalt und Bilder unserer beiden Verse immer aufs Neue zu variiren. Die mit Schätzen angefüllten Städte sind wie verlassene Nester, nachdem die Einwohner geflüchtet oder getödtet sind, und was noch übrig geblieben ist, wagt sich nicht zu rühren aus Todesangst. Etwas Bewunderung vor der gewaltigen Überlegenheit der Assyrer, noch mehr die Empörung über ihre grässliche Rohheit und Unersättlichkeit, etwas Mitleid und etwas Verachtung für ihre Opfer spricht aus diesen Worten, deren Wahrheit die greulichen Siegesberichte der Grosskönige selber bestätigen. **15** Dies Tetrastich fällt gegen die vorhergehenden Verse so stark ab und ist so weitschweifig, dass ich es nicht für jesaianisch halte. Das erste Distichon würde schon genügen. Ausserdem rühmt sich zwar in v. 13f. der Assyrer, aber nicht gegen Jahve; v. 15 würde viel besser an v. 11 anschliessen. Mit ganz ähnlichen Vergleichen beginnt auch der Einsatz c. 29 16ff. Die Ableitungen von פאר sind bei den Späteren beliebt (v. 12. c. 3 18), besonders häufig bei Tritojes. in c. 60 und 61. לֹא־עֵץ ist wohl Nachahmung von לֹא־אִישׁ c. 31 8. Die Wendung »die Säge schwingen« ist sonderbar und mit Ex. 20 25 nicht zu erklären. In ואת ist das wahrscheinlich aus einer falschen Construction hervorgegangene ו zu streichen. **16—19** enthält jesaianisches Gut jedenfalls nur äusserst wenig und kann in seiner jetzigen Gestalt weder von Jes. noch überhaupt von einem

[16]Darum entsendet der Herr Jahve der Heere in sein Fett die Schwindsucht,
Und unter seiner Pracht entbrennt ein Brand wie Brand des Feuers,
[17]Und es wird sein das Licht Israels zum Feuer und sein Heiliger zur Lohe,
Und die verbrennt und frisst seine Dornen und Disteln an einem Tage;
[18]Und die Pracht seines Waldes und Fruchtlandes vertilgt er von der Seele bis zum
Und es wird sein wie wenn ein Siecher dahinsiecht, [Fleisch,
[19]Und der Rest seiner Waldbäume wird gering sein, und ein Knabe schriebe sie auf.

[20]Und geschehen wird's an jenem Tage: nicht wird ferner fortfahren der Rest Israels und die Entronnenen Jakobs, sich zu stützen auf den, der es schlägt, und wird sich stützen auf Jahve, den Heiligen Israels, in Treue. [21]„Der Rest bekehrt sich", der Rest Jakobs, zum „Heldengotte". [22]Denn wenn dein Volk, Israel, sein wird wie der Sand des Meeres, ein Rest bekehrt sich in ihm:

„Vertilgung ist entschieden, fluthend von Gerechtigkeit",
[23]Denn „Tilgung und Entscheidung will der Herr, Jahve der Heere,
Vollführen inmitten der ganzen Erde".

---

guten Schriftsteller herrühren. In v. 16a zunächst das Bild von der Schwindsucht, aus c. 17 4 geborgt und hier ganz unpassend, weil der Assyrer auf einen Schlag vernichtet werden soll, wie noch v. 17b weiss. Dann v. 16b das Bild von einem Feuer, das unter der Herrlichkeit Assurs angezündet wird vgl. 9 4; um die klappernden Alliterationen zu vermehren, heisst es: ein Brand wie Feuerbrand — giebt's denn auch andere Brände? Darauf v. 17 ein ganz anderes Bild vom Feuer, dessen Zusammenstellung mit dem vorhergehenden gradezu stilwidrig ist; oder soll der »Heilige Israels« unter der Herrlichkeit des Assyrers brennen? Aber nein, die letztere ist schon wieder vergessen und wird durch Dornen und Disteln ersetzt, ein wunderbarer Ersatz für die Herrlichkeit. v. 18 soll die Herrlichkeit des assyrischen Waldes und Fruchtgefildes (was soll man sich darunter denken?) vertilgt werden »von der Seele bis zum Fleisch«: schlechter konnte eine sprüchwörtliche Redensart gar nicht angewendet werden. Diese Redensart führt dann aber in greulicher Ideenassociation wieder zu dem Bilde der Schwindsucht v. 18b. Endlich in v. 19 zur Vervollständigung der bunten Reihe die Waldbäume, mit dem kleinen Knaben aus c. 11 6. Das hätte Jes. selbst nicht in einem ersten flüchtigen Entwurf zu Papier gebracht. Auch wenn man die Worte v. 18 von מנפש bis נסס hinter v. 16a setzte, bliebe noch genug Anstössiges, vor allem auch Erborgtes, dass man an jesaian. Ursprung nicht denken kann. Zu den schon erwähnten Entlehnungen wäre noch hinzuzufügen: das brennende אור wahrscheinlich aus c. 31 9, Feuer und Lohe aus c. 30 30; v. 17b aus c. 9 17, der eine Tag aus 9 13; Wald und Fruchtgefilde sind Lieblinge auch des Verf. von c. 29 16 ff. und stammen aus c. 32 15. Es bleibt also gar nichts Eigenes übrig, und der Verf. hat sich alle Mühe gegeben, den Jes. reden zu lassen. Der inf. qal מסס kommt in c. 8 6 in anderer Bedeutung vor (in c. 8 7 hat die Glosse ebenfalls die כבוד des Assyrers), נסס ist *απ. λεγ.* **20—23** sind von ganz ähnlicher Art. Zuerst die den Ergänzern unentbehrliche Einleitungsformel, dann ein Satz, der mit seinem פליטת an c. 4 2 erinnert, dessen Inhalt aber schwer verständlich ist. Israel wird sich nicht mehr stützen auf den, der es schlug oder schlägt — in welcher Zeit könnte das gesagt sein, wenn es jesaianisch sein soll? Ahas stützte sich nach II Kön. 16 auf Assur, ward aber nicht geschlagen, Hiskia wurde geschlagen, stützte sich aber nicht auf Assur. Aber wenn man sich hier zur Noth helfen könnte (sich stützen auf den Beschützer, der in Wahrheit ein barbarischer Frohnvogt ist), so weist das שאר auf eine Zeit hin, wo nach Jes. der Assyrer überhaupt nicht mehr vorhanden ist, also weder stützen noch schlagen kann. Nur unter

[24]Darum so spricht der Herr, Jahve der Heere: Fürchte dich nicht, mein Volk, das Zion bewohnt, vor Assur, das mit dem Stabe dich schlägt und seinen Stecken über dich hebt in der Weise Ägyptens. [25]Denn noch ein wenig, ein Kleines, so ist zu Ende der Grimm, und mein Zorn geht auf ihre Aufreibung. [26]Und regen wird über es Jahve der Heere die Geissel gleich dem Schlage Midians, und seinen Stab über das Meer, den erhebt er auf die Weise Ägyptens. [27]Und geschehen wird's an jenem Tage:

„Weichen wird seine Last von deiner Schulter
Und sein Joch von deinem Halse zerbrochen werden".

---

einer Voraussetzung giebt der Satz einen guten Sinn: wenn man nämlich das Assur Jesaias mit dem Assur des 2. Jahrh., mit Syrien, vertauscht. Da bildet die jüdische Gemeinde den »Rest«, der unter einem Alkimus, später unter Johannes Hyrkanus sich freiwillig oder unfreiwillig auf Assur stützt und doch von ihm geschlagen wird und dessen Befreiung die Frommen, sobald man sich nur auf den Heiligen Israels stützt, in Bälde erwarten. Dass der Ergänzer dem alten Propheten diese Verheissung in den Mund legt, bildet keine Schwierigkeit. Wo wäre eine alte Weissagung, die sich nach der Meinung der Späteren über die ganze Zukunft erstreckt, ohne Interpolationen und kleine Nachhülfen geblieben? und hier lag die Vertauschung des alten und des neuen »assyrischen« Druckes so nahe, dass sie sogar ohne klare Absicht geschehen konnte. Der »Heilige Israels« wie v. 17 aus c. 14; באמת ist ein Lieblingsausdruck in c. 40 ff. Der Satzbau lässt kaum noch etwas von einem Metrum spüren. v. 21 enthält zwei Citate aus c. 73 und 95. Ob der El gibbor Jahve oder der Messias sei, kann man nicht erkennen, das letztere ist keineswegs unmöglich vgl. Hos. 35. Wie diese Hoseastelle wahrscheinlich interpolirt ist, so auch die Stelle Hos. 21, auf die sich v. 22a beruft; auch die ähnlich lautenden Genesisstellen (Gen. 2217. 3213) sind späten Datums. Der Sinn von v. 22a ist wieder nicht sehr deutlich. Man übersetzt wohl: gesetzt auch, dass dein Volk so zahlreich wäre wie Sand am Meer, so bekehrt sich doch nur ein Rest; aber was ist das für eine leere Rhetorik! Es scheint wieder eine verhüllte Anspielung auf das 2. Jahrh. vorzuliegen. Damals war Israels Volk zahlreich wie nie zuvor, in Assur und Ägypten lebten Millionen Juden, aber es gab viele Abtrünnige, noch mehr Gleichgültige; die Gesetzestreuen, die Chasidim, das Häuflein der Freiheitskämpfer war nur ein Rest, sollte es auch nach den Propheten sein (Sach. 139). אם kann also wie c. 44 temporal gefasst werden. v. 22b ist allem Anschein nach auch ein Citat, wenn auch der Stichos »Vertilgung ist beschlossen, strömend mit Gerechtigkeit« (nämlich der Gerechtigkeit des Gerichts) so nicht vorkommt, obwohl er aus jesaian. Ausdrücken zusammengesetzt ist. v. 23 endlich. aus c. 2822 mit einigen Änderungen entlehnt, schliesst den eschatologischen Ausblick ab, es dem Leser überlassend, das Gericht nach bekannten Dogmen auf Israel und die Heiden zu vertheilen. **24—27a** ist auf dieselbe Weise componirt. »Darum«, weil die eschatologische Hoffnung besteht, »fürchte dich nicht, mein Volk, das Zion bewohnt«, fast genau so wie in dem Einsatz c. 3019. »Das mit dem Stabe dich schlägt« vgl. c. 3031. »Auf die Weise Ägyptens«, d. h. wie Ägypten schlug, aus Am. 410. — v. 25 »Noch ein wenig, ein Kleines«, genau so wie in dem Einsatz c. 2917 (vgl. 1614). »Vorüber ist der Grimm« vgl. c. 2620: bis vorbeigeht der Grimm. Gemeinsam ist allen diesen späteren Vaticinien die Tendenz, die Juden, die Tempelgemeinde, zu trösten; Judas Leiden und Gefahren sind der historische Hintergrund für diese Nachdichtungen. Für תבליתם wird auch תכ׳ gelesen, mit derselben Bedeutung. — v. 26 עורר stammt wahrscheinlich aus dem poetischen Fragment in II Sam. 2318. Der Midianstag war c. 93 erwähnt; zum Rabenfelsen vgl. ausser Richt. 725 besonders Ps. 837—12. »Sein Stab über das Meer«, d. h. den er einst über das Meer erhob, ist ein Ausdruck, der

*Er zieht herauf von Pene-Rimmon*
*[28]kommt auf Ajjath,*
*Passirt zu Migron*
*Mikmasch vertraut er seinen Tross an.*
*[29]Sie passiren den Pass,*
*„Geba giebt Herberge uns“*
*Erregt ist Harama,*
*Gibea Sauls flieht,*
*[30]Gelle laut, Bath Gallim,*
*lausche, Laischa,*
*Antworte ihr Anathoth,*
*[31]Madmena macht sich davon,*
*Die Bewohner von Gebim flüchten,*
*[32]heute noch wird er Nob besetzen,*
*Ansetzen wider den Berg der Tochter Zion,*
*den Hügel Jerusalems.*

---

besser zu einem Exegeten passt als zu einem Propheten. »Auf die Weise Ägyptens« vgl. v. 24 heisst hier, wie Ägypten (im Schilfmeer) geschlagen wurde. Seit Hesekiel liebt man es, die Geschichte des Exodus als beziehungsreichen Themenstoff für Predigten und Prophetien zu verwerthen vgl. zu c. 45. — v. 27 leitet mit der üblichen Formel ein Distichon ein, das sich c. 1425 ähnlich findet, aber wahrscheinlich auch dort eingesetzt ist; die Grundlage ist c. 93. Dem zweiten Stichos fehlt jedoch im jetzigen Text das Verbum; es muss in וחבל stecken, das jetzt mit dem Folgenden zu einem unübersetzbaren Satz verbunden ist. Die Übersetzungen: vernichtet wird das Joch vor Fettigkeit (nämlich Judas, die das Joch sprengt!) oder: unbrauchbar wird ein Joch vor Fettigkeit (was heissen soll, von neuer Einjochung des fett gewordenen Juda könne künftig keine Rede mehr sein!) oder: denn verdorben wird ein Junge vor Fett (der Junge ist hier despectirlicher Ausdruck für den Assyrer!) beweisen nur, dass der Text verdorben ist und zwar vom Fett. Secker wollte מפני in מבני ändern mit Berufung auf Sach. 414, Knobel חֻבַּל lesen und פני dem Nacken und Hals beiordnen. Aber ein dritter Stichos ist an sich unwahrscheinlich, die Wiederholung des על unangenehm und die Ausdrücke sonderbar. R. Smith liest: יְחֻבַּל עָלָה מִצָּפוֹן שֹׁדֵד; das ist zwar zu stark geändert und wäre eher wahrscheinlich, wenn wir einen jeremianischen Text hätten, aber es scheint doch von einer richtigen Ahnung eingegeben zu sein. Zunächst wäre es doch am einfachsten יְחֻבַּל zu schreiben oder gar unser וְחֻבַּל mit ו der apodosis: sein Joch, das wird vernichtet werden, beizubehalten. Im Übrigen liegt es nahe, in שמן einen Ortsnamen zu vermuthen. Man könnte direct einen Ortsnamen wie pene oder bene Schemen annehmen, indessen ist es natürlicher, an den nördlich unweit der im Folgenden genannten Ortschaften liegenden Hügel Rimmon (Richt. 2045) zu denken, der, da Rimmon ein Gottesname (Rammanu, der Donnerer) ist, leicht mit vollem Namen פְּנֵי רִמּוֹן heissen konnte. מפני kann freilich auch Präposition bleiben: er zieht herauf vor Rimmon weg, wo er das letzte Standquartier gehabt hat. **27b** (von על an) — **32** an Mch. 110—16 erinnernd, schildert den Anmarsch eines von Norden kommenden Heeres auf Jerusalem. Trotz der Perfecta handelt es sich nicht um eine vergangene, sondern eine zukünftige Begebenheit. Ob der Assyrer gemeint ist oder ein anderes Heer, ob das Bruchstück von Jes., was mir nicht sehr wahrscheinlich ist, oder von einem anderen herrührt, das lässt sich schwerlich feststellen. **28** Ajjath ist wahrscheinlich Aj oder Haaj, südöstlich von Bethel, südwestlich vom Rimmonfelsen. Migron muss nördlich von Mikmasch liegen; letzteres liegt nordöstlich von Geba v. **29**, zwischen beiden der schmale Pass (Wadi Suweinît), der für ein Heer schwer zu passiren ist und den Train in Mikmasch deckt. Südwestlich von Geba liegt Harama, zwischen diesem Ort und Jerusalem wahrscheinlich Gibeath Schaul. **30** Die Lage von Bath Gallim und Laischa kennen wir nicht. Anathoth, das hier doch wohl nicht das elende genannt werden soll, sondern zum Einstimmen in das Klagegeschrei aufgefordert wird (l. עֲנִיהָ), Jeremias Geburtsort, liegt (süd-)östlich von Gibea (ost-)nördlich von Jerusalem. **31** Madmena und Gebim sind unbekannt; die Gebim d. h. Cisternen sollten sich zum Verbergen der Habe eignen, trotzdem müssen die Bewohner flüchten (scil. die Habe). **32** Nob

[33]Siehe der Herr, Jahve der Heere,
Entästet die Krone mit der Axt,
Und die hochragenden sind gefällt,
Und die hohen sinken nieder,
[34]Und niedergehauen werden die Walddickichte mit dem Eisen,
Und der Libanon fällt durch einen Hehren.

* * *

**11[1]Hervorgehen wird ein Reis aus dem Stumpf Isais,**
**Und ein Spross aus seinen Wurzeln Frucht tragen,**
**[2]Und niederlassen wird sich auf ihn der Geist Jahves,**
**Der Geist der Weisheit und der Einsicht,**
**Der Geist des Rathes und der Kraft,**
**Der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahves*).**

*) Var. v. 3a: und sein Wohlgefallen ist an der Furcht Jahves.

---

muss natürlich unmittelbar bei Jerusalem liegen, aber über seine Lage hat man nur unbeweisbare Vermuthungen. לעמד ist Umschreibung für das Impf. Ges. § 132 Anm. 1. Qre ändert in v. 32b בית wohl mit Recht in בַּת. Die ganze Schilderung scheint mir zu spielend zu sein, als dass man sie dem Jes. zuschreiben dürfte. **33. 34** bildet den vom Redactor dazu geschriebenen Schluss. Es sind wieder möglichst viele jesaian. Ausdrücke gebraucht, das gewählte, schon v. 18 f. gebrauchte Bild aber möglichst unpassend. Zunächst im Anfang von v. 33 dieselben pompösen Gottesnamen wie v. 16. Jahve beraubt die Krone des Baumes (v. 18 f.) ihrer Zweige (מסעף den. von סעיף) — aber thut er das durch einen Schrecken? Eine solche Vorstellung kann man doch selbst diesem unglücklichen Stilisten nicht zutrauen. Zudem kommt מערצה sonst nicht vor. Offenbar ist בַּמַּעֲצָד, mit der Axt, zu lesen, entsprechend dem בברזל v. 34. נקף ist wohl niph. und sollte im plur. stehen. Der Libanon, der auch c. 29 17 neben dem Fruchtgefilde (v. 18) steht, bedeutet den Libanonwald und dieser das vor Jerusalem rückende Assyrerheer. Er soll fallen »durch einen Hehren« (vgl. c. 33 21). Was für ein manierirter Stil! Man sollte entweder בְּיַד für בְּ oder den Namen eines Werkzeuges für אדיר erwarten. Wenn der Text nicht verderbt ist, so ist er gewiss nicht gut hebräisch.

Drittes Stück c. 11 1—10. Die ersten acht Verse enthalten eine prophetische Dichtung von vier sechszeiligen Strophen, über die die Vorbemerkungen zu c. 2 2—4 zu vergleichen sind. Sie schildert die Zeit des Messias, zuerst dessen Person und Regiment, sodann den Gottesfrieden in der Natur. Die Darstellung ergeht sich in behaglicher Breite, die einem Gedicht aber wohl ansteht. Hat Jes. diese Strophen geschrieben, was doch die nächstliegende Annahme bleibt, obwohl die ersten Spuren ihrer Nachwirkung sich erst in c. 65 zeigen, so fallen sie gewiss in sein Greisenalter, als er den Character des Menasse, den v. 1 bei Seite zu schieben scheint, bereits erkannt hatte. **1** Anknüpfung an ein anderes Stück ist nicht vorhanden, wenn man nicht etwa die letzten Strophen von c. 32 vorsetzen will. An c. 10 5—34 dürfte man dies Gedicht selbst dann nicht anknüpfen, wenn jenes Stück ganz von Jes. stammte. Aus dem Stumpf (גזע von גדע), aus dem in der Erde zurückgebliebenen Wurzelstamm Isais keimt eine Ruthe (Spr. 14 3) auf. Warum Isais und nicht Davids? Der Ausdruck גזע deutet an, dass vor der messianischen Zeit die Dynastie übel zugerichtet werden wird. Hätte der Dichter vom בית דוד gesprochen, so müsste der Leser an den Erstgebornen denken, dem die Thronfolge zusteht. Aber das Haus Davids verfällt ebenso gut der Strafe wie das Volk Jahves (vgl. zu 3 7. 7 9). Der Messias wird nicht sowohl von David abstammen, als ein zweiter David sein. Wären mit dem Exil die Davididen untergegangen, so wäre unser Vers späterer

3 **Und nicht nach dem, was seine Augen sehen, richtet er,**
**Und nicht nach dem, was seine Ohren hören, entscheidet er;**
4 **Richten wird er in Gerechtigkeit die Niedrigen,**
**Und Entscheidung geben in Gradheit den Elenden des Landes;**
**Und schlagen wird er den Wütherich mit dem Stabe seines Mundes,**
**Und durch den Hauch seiner Lippen tödten den Schuldigen.**

---

Abfassung verdächtig, aber die in dem Ausdruck »Stumpf Isais« (statt Davids) liegende Drohung hat sich nicht erfüllt. »Seine Wurzeln« d. h. eine von seinen Wurzeln, absichtlich unbestimmt. יפרה, Frucht tragen, etwas mehr als יפרח, sprossen. 2 Niederlassen wird sich auf den zweiten David von oben her (c. 32 15) der Geist Jahves. Dadurch werden nicht etwa menschliche Kräfte und Eigenschaften gesteigert, sondern etwas Übermenschliches dem Messias mitgetheilt. Wenn der Geist auf die Ältesten sich niederlässt, verfallen sie in Glossolalie Num. 11 25—29, Elisa wird dadurch wundermächtig und von den Prophetengenossen als höheres Wesen verehrt II Kön. 2 9—15. Da der Messias den Geist dauernd erhält, so wird er dadurch in eine höhere Wesensclasse emporgehoben und bekommt einen gewissen Antheil an den Eigenschaften, durch die sich die übersinnliche Welt von der Welt der groben Materie unterscheidet. Diese Eigenschaften sind von sehr verschiedener Art, keineswegs alle den menschlichen von vornherein überlegen, giebt es doch auch z. B. stumme Geister und hat sich doch der die höchste Gottheit umgebende Adel der Geisterwelt nach Gen. 6 3 einmal zu den Menschen in sinnlichster Art erniedrigt. Aber hier ist die Rede vom Geist Jahves. Der Messias erhält zu seiner menschlichen Seele noch einen Geist aus der übersinnlichen Welt hinzu, den wir mit seiner basar wohl nicht so innig, jedenfalls nicht so naturnothwendig verbunden denken dürfen, wie die נפש, die nach antiker Auffassung selbst nach dem Tode noch an den Körper gebunden ist; der höhere Geist wird nicht sein Geist, sondern bleibt Jahves. Der Messias ist nicht Pneumatiker in dem Sinne, wie es die Christen sind, er wird nicht etwa einmal seinen Körper ablegen und ganz *ανθρωπος πνευματικος* sein und unsterblich. Das Charisma, das der Geist ihm mittheilt, ist ein königliches, denn der Geist wirkt individuell, wenn er auch kein Individuum ist. Das jesaian. Königsideal kennen wir aus c. 9 5f., und wir erhalten hier eine ähnliche Zeichnung. Der Geist giebt ihm 1. Weisheit und Einsicht, Weisheit, um den rechten Sinn und Zweck seines Amtes zu erkennen, Einsicht in die Umstände und Verhältnisse, unter denen er wirkt, also die für die ideale und reale Seite seines Berufs nöthigen intellectuellen Eigenschaften; 2. Rath und Kraft, Rath, um die Mittel und Wege zu finden, durch die in jeder Lage die Erreichung der höheren Zwecke ermöglicht wird, Kraft, um den gefundenen Rath zu verwirklichen. Diese vier Eigenschaften, das erste Paar die Ausrüstung zum Erkennen, das andere die zum Handeln, entsprechen ungefähr den Namen in c. 9 5, die nur die Kraft mehr betonen. Das dritte Paar ist Erkenntnis und Furcht Jahves, die erstere (דעת hat hier nur als stat. constr. Sinn) entspricht dem ersten, die letztere dem zweiten Paar. Jahve erkennen heisst hier: wissen, wie Jahve regiert haben will, also z. B. wissen, dass man die Wittwen und Waisen richten soll. Es ist das Verständnis für den sittlichen Character Jahves und seines Verhältnisses zum Volk. Der König ist der Hausmeister, der den Herrn beim Gesinde vertritt und deshalb seine Intentionen kennen muss (vgl. Luc. 12 47. 42—46). Er muss aber nicht blos Jahves Willen kennen, sondern ihn auch respectiren, daran denken, dass es einen Revisionstag giebt. Abraham fürchtet Gen. 20 11, dass das Volk von Gerar keine Gottesfurcht habe und den rechtlosen, blos auf den Schutz der Gottheit angewiesenen Fremden vergewaltigen könne. Der König ist doppelt der Gefahr ausgesetzt, seine Gewalt zu missbrauchen, deshalb bedarf er der Furcht Jahves. Der Geist aber ist die Garantie dafür, dass die künftigen vollkommenen Rechtszustände nicht wieder ausarten, wie seit dem ersten David (s. zu c. 1 26). Der Politiker legt den Nachdruck auf

**[5]Und es wird sein Gerechtigkeit der Gurt seiner Hüften**
**Und die Treue der Gürtel seiner Lenden;**
**[6]Und gasten wird der Wolf beim Lamm,**
**Und der Pardel beim Böckchen lagern,**
**Und Kalb und Junglöwe essen zusammen,**
**Indess ein kleiner Knabe ihren Führer macht.**

---

das Technische, die Verfassung, den Geist der Gesetze, der Prophet auf das Irrationale, das Persönliche, auf den freien Geist Gottes. Daher haben die Forderungen der Propheten in der Geschichte der Staaten wenig Glück gehabt, sie werden zu leben beginnen nach dem Gericht. **3a** trägt zu dem letzten Stichos in v. 2 noch eine Variante nach mit sinnlosem Text: und sein Riechen ist an die Furcht Gottes. Wenn noch das verb. fin. stände, dass wenigstens die Construction erträglich wäre! Und wie riecht die Gottesfurcht eigentlich? Dillm. müsste es wissen, da er v. 3a festhält, aber er verräth es nicht. Wenn die Gottesfurcht im Opfern besteht, so ist allerdings ein Riechen möglich (Amos 5 21. Gen. 8 21), aber von Opfern kann hier keine Rede sein. Ew. u. a. übersetzen הריח mit »athmen in Gottesfurcht«, was sprachlich nicht angeht und auch sachlich nicht viel helfen würde. **3b** und **4** bilden die zweite Strophe, die nun die Folgen der Herabkunft des Geistes vorführt. Er richtet nicht nach dem, was er sieht. Das könnte etwa ein unpartheiisches Richten aussagen wollen, aber der parallele Stichos passt nicht dazu. Wenn der Richter auch die Person nicht ansehen soll, so muss er doch hören, was die Partheien vorbringen; das Nichtanhören ist ja nach c. 1 23 grade das Zeichen der schlechten Justiz. Das Hören kann nicht bedeuten: auf Schmeicheleien oder Verleumdungen hören, weil dann die Hauptsache zu ergänzen wäre. Auch sind die Augen und Ohren gewiss nicht ohne Absicht hinzugefügt. Demnach kann der Sinn nur sein: der vom Geist geleitete Messias braucht nicht, wie andere Richter, mit leiblichen Augen und Ohren die Sachen zu untersuchen, er weiss ohne weiteres, unmittelbar, durch den Geist, was vorgegangen ist. Vgl. II Sam. 14 20: mein Herr (David) ist weise wie der mal'ak elohim, zu wissen alles, was im Lande ist. Der zweite David ist nicht von der Beschränktheit und Irrthumsfähigkeit der menschlichen Sinne, auch nicht von der Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit seiner Beamten abhängig, sondern weiss wie ein Prophet (I Sam. 9 19 f.), was »im Herzen der Menschen« ist und was im Reiche geschieht. Das ist kein Allwissen, sondern ein Innewerden dessen, was für ihn wissenswerth ist, ein Fernsehen innerhalb des Gebiets seines Amtsinteresses, genau von der Art, wie es die alte Zeit den Geistern, die heutige den Heiligen (oder auch dem Teufel) zuschreibt. **4** Das Interesse eines Königs nach dem Ideal des Jes. gilt vor allem den Schutzlosen, die in der Gegenwart ihr Recht nicht finden. In v. 4b ist ארץ aus עָרִיץ verschrieben. Durch den »Stab des Mundes«, den »Hauch der Lippen« tödten, bedeutet nicht: durch den Richterspruch, den der Henker vollzieht, denn das thut jeder Richter; er tödtet durch das blosse Wort vgl. die Geschichte von Petrus und Ananias Act. 5 1—10 (Hos. 6 5). In II Thess. 2 8 wird darum gar nicht so unrecht diese Stelle auf Christus und den Antichrist gedeutet. Auch in der messianischen Zeit giebt es noch Frevler, doch werden sie sofort erkannt und vernichtet, ebenso noch Niedrige (und Adlige c. 32 4), ein »Freien und sich freien lassen« (v. 8), sie ist also nur das veredelte und gereinigte Abbild der Gegenwart und keineswegs das, was unser »Himmel« ist, zu dem sie doch in Parallele gestellt werden muss, wie das ihr vorhergehende Gericht zum jüngsten Tage. **5** und **6** bilden die dritte Strophe, die mit der vierten die Folgen des messianischen Regiments schildert. v. 5 entspricht c. 9 6: das Reich zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit. Eins von den beiden אזור wird durch חגור zu ersetzen sein. Man gürtet sich zum Kampf oder zur Arbeit, der Gürtel ist daher das Sinnbild der Kraft und Bereitschaft. Der König steht stark und gesichert da, weil sein Regiment auf Recht und Treue gegründet ist. Vielleicht schwebt

**[7]Und Kuh und Bärin befreunden sich,**
**Zusammen lagern ihre Jungen,**
**Und Löwe wie Rind frisst Stroh,**
**[8]Und der Säugling spielt an der Höhle der Otter,**
**Und nach dem Feuerauge des Basilisken**
**Streckt ein Entwöhnter seine Hand aus.**

---

dem Habakuk c. $2_4$ diese Stelle vor. Weitere Folgen sind c. $2_2$ff. geschildert. Hier wird statt des Friedens unter den Menschen der Friede unter und mit den Thieren geschildert, beides schon mit einander verbunden in Hos. $2_{20}$. Die Weidethiere des Menschen werden nicht mehr verfolgt durch die Raubthiere, die vielmehr selbst zu Weidethieren werden. Jener Psalm, aus dem Gen. 1 durch Umarbeitung entstanden ist, behauptet v. 30, dass ursprünglich alle Thiere Gras gefressen haben. **6a** nennt zwei Paare von jetzt zahmen und wilden Thieren; **6b** stellt Kalb, Junglöwe und Mastrind zusammen, hat dagegen kein Verbum, ist also fehlerhaft. In LXX fehlt מריא, wofür nachträglich *ταυρος* eingesetzt ist, wie noch die Wortstellung verräth, als Verb hat sie *βοσκηθησονται*. Wahrscheinlich ist ימריא aus ursprünglichem יבריא oder auch יברא entstanden, mag das nun qal oder pual oder hoph. sein: sie essen oder sie werden gemästet zusammen. In נהג בם ist נהג, das sonst den acc. regiert, als Substantiv behandelt: Führer unter ihnen. **7** und **8** die vierte Strophe. Der Anfang ist verderbt, denn תרעינה für sich allein giebt keinen Sinn, Hinzusetzung von יחדו ergäbe einen Missklang mit dem zweiten Stichos. Mit de Lag. ist nach Spr. $22_{24}$ zu lesen תִּתְרָעֶינָה von רעה gern haben. Warum de Lag. den Apologeten die Notiz zur Beachtung empfiehlt, dass kranke Löwen bisweilen Stroh fressen, verstehe ich nicht. Satire gegen imaginäre Dummköpfe und Lügner ist nicht sehr witzig. Vorfälle aus der Gegenwart als Beweis für die Wahrheit einer Schilderung der wunderbaren Zukunft zu verwerthen, würde doch grade den »Apologeten« am Fernsten liegen. Blinder Eifer schadet nur, sagt Lichtwer. **8** Welche Schlange mit dem צפעוני gemeint ist, wussten schon die Alten nicht mehr genau, offenbar weil es mehr ein Fabelwesen ist, etwa ein Basilisk. Auch מאורת ist nicht recht klar, bedeutet aber doch wohl einen Körpertheil des Thieres wegen des Verbums הדה (*απ. λεγ.*), ausstrecken die Hand nach demselben. Also selbst die bösartigsten und unheimlichsten Thiere sind zahm geworden, Spielkameraden der Kinder. Jetzt ist die Thierheit degenerirt wie die Menschheit, mit der letzteren wird auch die erstere zur ursprünglichen Frömmigkeit zurückkehren. Diese Ausführungen darf man nicht als blosses Spiel der Phantasie oder gar symbolisch und allegorisch auffassen, ebenso wenig allerdings auch sie allzu banausisch beim Wort fassen und sich z. B. auf das Stroh verbeissen, das der Löwe fressen soll. Die Thiere werden in Altisrael, wie bei den alten Völkern überhaupt, nicht so weit vom Menschen entfernt, wie wir es thun, sondern in die Sphäre des Ethischen mithereingezogen; die Israeliten tödten den Stier, der einen Menschen getödtet hat Ex. $21_{28}$, wie bei den Römern der Ochs sacer wird, der den Grenzstein beschädigte, und umgekehrt ein bucidium schlimmer bestraft wird, als die Ermordung eines Sclaven; der Deutsche zeigt den Hausthieren den Tod des Hausherrn oder der Hausherrin an; in einer gewissen Nacht können sie menschlich sprechen, ihre eigene Sprache wird wenigstens von einigen Menschen verstanden; auch die Opferung der Hausthiere hängt mit ihrem halbmenschlichen Werth zusammen. Es ist ein eigenthümlich gemüthvoller Ton in diesen Bildern, der uns anfangs gar nicht semitisch anmuthet. Die Meinung Hesekiels (c. $34_{25.28}$) und seines Jüngers Lev. $26_6$, dass die Raubthiere ausgerottet werden sollen, dünkt uns leicht semitischer. Aber diese Gesetzeseiferer denken auch über die Heiden grausamer als Jes. (c. $2_2$ff.). Die ältere untheologische Zeit ist thierfreundlicher, weil sie menschenfreundlicher ist, unsere Ansichten über Israel aber sind vielfach durch das spätere Judenthum ungünstig beeinflusst.

[9]„Nicht handelt man böse noch verderbt
Auf meinem ganzen heiligen Bergland“.
Denn „voll ist das Land von Erkenntnis Jahves,
Wie Wasser das Meer bedecken“.
[10]Und geschehen wird's an jenem Tage:
Die Wurzel Isais, die dasteht zum Panier der Völker,
Bei ihm werden die Heiden anfragen,
Und sein Wohnsitz wird Herrlichkeit sein.

---

**9** und **10** sind Redactorenzusätze. v. 9 will an das Vorhergehende anschliessen, passt aber doch nicht dazu. Das Subj. der Verben in v. 9a müssten die Lämmer, Wölfe u. s. w. sein, aber die haben doch keine Erkenntnis Jahves. Wären es aber über v. 6—8 hinweg die Menschen, so steht v. 9a in Widerspruch mit v. 4; auch wäre das Richten und überhaupt das Königsamt überflüssig, wenn niemand mehr böse thut auf dem ganzen Bergland Palästinas. Denn dass der »ganze« Berg Jahves nicht Zion ist, folgt schon aus dem כל und daraus, dass sonst das קדשי dazu nöthigen würde, die Aussage auf den correcten Gottesdienst zu beziehen. Passt also v. 9a schwerlich zu v. 1—8, dagegen wohl zu einem Vf., der in der That im künftigen Jerusalem keinen König kennt, von der allgemeinen Heiligkeit eingenommen ist und behauptet, die künftigen Bürger werden alle gerecht sein (c. 60 21), so wird Tritojesaia, der unsern Satz ebenfalls hat (c. 65 25 b), auch sein Verf. sein, und der Umstand, dass Tritojes. eben vorher (v. 25a) unsere Dichtung benutzt, ist die Veranlassung gewesen, dass der Redactor (oder ein Leser) seinen Schlusssatz mit hierherziehen zu müssen glaubte. Wie oft mögen die Redactoren jesaianisches Gut mit fremden Zusätzen belastet aus anderen Schriftstellern genommen haben! Zu unserer Vermuthung passt auch das Suff. der 1. pers. in קדשי, das in Jes. 65, aber nicht in c. 11 1 ff. berechtigt ist, ferner die Hervorhebung der Heiligkeit, die einem Schriftsteller des 8. Jahrh. ebenso fern liegt, wie einem deuteronomischen nahe (s. zu c. 4 3). **9 b** ist blos als Begründung von v. 9a möglich, also schon deshalb vom Red. hinzugesetzt. Zum Glück lässt sich auch hier der Fundort noch nachweisen: Hab. 2 14 heisst es: denn voll wird die Erde von der Erkenntnis der Hoheit Jahves wie die Wasser das Meer bedecken, dann nämlich, wenn der Chaldäer, der die ganze Erde verschlingen will, vor Jahve zu Schanden geworden ist. Wie Hab. 2 14 den concreteren Gedanken hat, so auch in der zweiten Vershälfte den bessern Text. Für Jes. war übrigens v. 2 die Hauptsache, dass der König Gott kennt, das spätere Judenthum verlangt von jedem Juden die Kenntnis des Gesetzes, damit niemand mehr böse handele und die bessere Zeit kommen könne. **10** Zuerst die gewöhnliche Anknüpfungsformel der Ergänzer, dann ein Satz von wahrhaft fürchterlicher Stillosigkeit. Die Wurzel Isais, also eigentlich die Vorfahren Isais, hier aber gemeint als der messianische Nachkomme Isais, wird zur Fahne, und bei der Wurzel werden die Völker anfragen, und der Wohnsitz der Wurzel wird Herrlichkeit sein. Wer das dem Jes. zutraut, kann ihn doch nicht mehr als guten Schriftsteller betrachten. Der Inhalt umschreibt die Dichtung c. 2 2—4, die der Sammler unsers Büchleins nur dem Sinn, nicht dem Wortlaut nach gekannt zu haben scheint. Der mit dem Geist begabte Messias kann allen Völkern Thora ertheilen, sie fragen bei ihm an, wie bei einem Orakel, und seine Residenz ist daher weithin berühmt. מנוחה, Wohnsitz vgl. Gen. 49 15.

Viertes Stück c. 11 11—16. Es verheisst die durch eine »zweite« Machterweisung Jahves bewirkte Rückkehr der Diaspora und Triumphe über die kleinen Nachbarvölker. Obwohl es ja in der Zeit Sanheribs flüchtige Israeliten und Judäer in Menge gab, deren Sammlung Mch. 4 6 f. verheissen wird, so zeigt doch schon v. 11, dass bereits die erste Rückkehr unter Cyrus hinter dem Verf. liegt. Die Sammlung der Diaspora ist einer der dringendsten Wünsche der nachexilischen Propheten. Die Erhebung der Fahne ist Nach-

11 [11]Und geschehen wird's an jenem Tage:
Hinzuthun wird der Herr ein zweites Mal seine Hand,
Loszukaufen den Rest seines Volkes,
Der übrig blieb von Assur und von Ägypten
und von Pathros und Kusch und Elam und Sinear und Hamath und den Inseln des Meeres,
[12]Und wird ein Panier erheben den Völkern
Und wird zusammenbringen die versprengten Israeliten
Und die zerstreuten Judäerinnen sammeln
Von den vier Zipfeln der Erde.
[13]Und weichen wird die Eifersucht Ephraims,
Und die Bedränger Judas ausgerottet werden,
Ephraim wird nicht eifern wider Juda,
Und Juda nicht Ephraim bedrängen

---

ahmung von c. 49 22, v. 14 ahmt Ps. 60 10 nach, die Strasse v. 16 kommt auch c. 19 23 vor und geht über c. 62 10. 35 8 auf c. 40 zurück, vor allem hat auch der Vf. Sach. 10 8 ff. gekannt. Er hat also schwerlich vor dem Ende des 2. Jahrh. gelebt, wahrscheinlich erst unter dem kriegerischen Alexander Jannäus. So spät das Stück ist, so hat es doch wie c. 24—27 spätere Einsätze erhalten. **11** Vor ידו ist ein inf. wie erheben, schwingen, ausstrecken hinzuzudenken. Unklar bleibt es, ob wir eine Züchtigung der Völker oder ein »Zeichen« wie c. 66 19 annehmen sollen. Dem »zweiten Mal« würde in einem echten Stück, wenn überhaupt dem Jes. eine derartige Abzählung der eschatologischen Stadia zuzutrauen wäre, entweder Jahves Handerhebung gegen Israel oder gegen Assur gegenüberstehen, was beides nicht passt. Der Zusammenhang fordert eine erstmalige Befreiung, natürlich nicht die aus Ägypten unter Mose, weil dann das Object »den Rest seines Volkes« übel angebracht wäre, sondern die Befreiung des Restes aus Babel unter Serubabel. v. 11b zählt die Länder der Diaspora auf, aber wegen v. 15f. darf man vermuthen, dass der Vf. nur Assur und Ägypten nannte oder gar nur das erstere. Zu Assur (Syrien) und Ägypten gehören ja doch sämmtliche übrigen Länder. Zum ptolemäischen Reiche gehört neben Mizraim, das durch den Zusatz die Bedeutung Unterägypten erhält, noch Pathros oder Oberägypten und Kusch, die übrigen Namen nennen seleucidische Gebiete. **12** f. c. 49 22. Die Juden sind über die ganze Welt zerstreut, die, wenn man den Ausdruck am Schluss des Verses pressen darf, viereckig gedacht wird, eine Vorstellung, die auch bei den Arabern vorkommt. Jahve wird den Völkern ein Zeichen geben, damit die Juden kommen, denn die Heiden sollen die Juden auf dem Arm, in Sänften u. s. w. herbeitragen vgl. ausser c. 49 22 besonders c. 66 19 ff. 60 4. Dass Männlein und Weiblein zurückgebracht werden sollen, sagen auch die angeführten Stellen regelmässig, hat aber unser Vf. etwas sonderbar ausgedrückt. Dillm. meint, es sei nicht zufällig, dass die Weiber Juda zugetheilt werden, leider vergisst er, den tiefern Sinn davon anzugeben. In נדחי hat auch das ד wegen des Schwa sein dagesch verloren, ebenso c. 56 8. **13** Logischer Weise sollte v. 13f. hinter v. 15f. stehen, wo v. 11f. fortgesetzt wird. Aber es giebt hier ebenso wenig eine feste Disposition wie in Sach. 10 3 ff.; die Ereignisse im 2. Jahrh. vollzogen sich selber nicht nach der eschatologischen Logik, man gewann Siege über die Bedränger, bevor die Diaspora zurückgekehrt und ganz Israel wieder beisammen war. Die Propheten des 2. Jahrh. leben so sehr in der Eschatologie, dass ihnen Zukunft und Gegenwart immer durcheinander laufen. Die Eifersucht Ephraims, für die man in der ganzen vorexilischen Zeit kaum ein Factum oder ein Symptom anführen könnte, ist seit dem zweiten Tempel und zumal seit der Gründung der samaritanischen Gemeinde verständlich genug (vgl. zu c. 66 5). Natürlich meint der Vf. nicht, dass diese und die

[14]Und fliegen werden sie auf die Schulter der Philister meerwärts,
Zusammen plündern die Söhne des Ostens,
Edom und Moab sind ein Ausstrecken ihrer Hand
Und die Söhne Ammons ihr Gehorsam.
[15]Und austrocknen wird Jahve die Zunge des Meeres Ägyptens*)
Und schwingen seine Hand über den Euphrat
Und ihn schlagen zu sieben Bächen,
Und man wird ihn betreten mit Sandalen:
[16]Und es wird eine Strasse sein für den Rest seines Volkes,
Der übrig blieb von Assur,
Wie eine gewesen für Israel,
Als es heraufzog aus dem Lande Ägypten.

* * *

*) durch seinen Gluthauch

---

jerusalemische Gemeinde sich vereinigen oder als Gleichberechtigte neben einander stehen sollen. Sind erst die Ephraimiten durch Jahve zurückgeführt, so schliessen sie sich selbstverständlich an den Zionstempel an, ohne Neid gegen Juda, das ihn in seiner Mitte hat. Die Bedränger Judas können nicht solche sein, mit welchen Juda andere bedrängt, auch würden diese nicht ausgerottet werden. Und wann wäre Juda seit Rehabeam in der Lage gewesen, Ephraim zu bedrängen. Johannes Hyrkamus hat allerdings die Samaritaner nicht blos bedrängt, sondern fast vernichtet, aber das ist natürlich ein Verdienst gewesen (vgl. zu c. 25 1 ff.). Die Feinde Judas sind hier etwa die Gegner des Joh. Hyrk. und seiner Nachfolger, ein Antiochus Sidetes, der durch die Parther, ein Ant. Kyzikenus, der durch eigene Hand umkam u. s. w. v. 13b ist eine unrichtig erklärende Glosse; auf den »schönen Parallelismus beider Vershälften« (Dillm.) könnten wir verzichten, selbst wenn er vorhanden wäre. **14** lässt sich am Besten aus der Zeit des Alexander Jannäus erklären; die Söhne des Ostens sind die Araber des Aretas, mag nun ihre Bedrohung vor den Angriff auf sie oder nach der von ihnen erlittenen Niederlage fallen (vgl. zu c. 21 16 f.). Ein solch kriegerischer Ton, wie er hier angeschlagen wird, ist zwischen der Zeit Usias und der Makkabäer kaum denkbar (vgl. Ps. 60 8 ff.). Für בְּכָתֵף punctirt man doch besser בְּכֶתֶף wie im B. Josua (15 10. 11 u. s. w.), da פלשתים nicht Apposition zu dem »Schulterland«, dem Westabhang des judäischen Gebirges, sein kann. **15** vgl. Sach. 10 11. החרים, bannen, würde zu einem Volk oder einer Stadt passen, nicht zum Schilfmeer, daher ist mit den alten Versionen הֶחֱרִיב zu lesen wie c. 50 2. 37 25 vgl. 51 10. »Zunge« auch Jos. 15 2 u. oft. Wahrscheinlich gehört zu diesem Stichos noch das בעים רוחו der zweiten, aber als Glosse; der »Gluthauch«, wie dieser Ausdruck nach dem Arabischen erklärt werden muss, passt zu החרים, nicht zum Schwingen der Hand, das seine Fortsetzung in dem והכה findet. Für Deuterojes. haben solche Verheissungen einen guten Sinn, weil zu seiner Zeit das Volk gefangen und trostbedürftig ist, entsprechen auch seinem poetischen Enthusiasmus; die vielen Nachahmer aber zeigen, wie misslich es ist, wenn die Schöpfungen prophetischer Begeisterung von Theologen in nüchterne Wirklichkeitsprosa verbuchstäblicht werden. Warum sollen die Juden der Diaspora nicht auf dieselbe Weise wie andere Menschenkinder nach Palästina auswandern, wenn sie Lust haben? An den Mitteln fehlte es ihnen nicht, wohl aber an der Lust. **16** Die Strasse ist natürlich eine Wunderstrasse, eine Strasse durch Meere und Flüsse. Die Späteren sind ausserordentlich wundersüchtig. So müssen nach Jos. 3 die Wasser des Jordan sich wie eine Mauer aufthürmen, damit die in Palästina eindringenden Israeliten sich die Füsse nicht nass machen. Vgl. M. 8 11 f. Das Klangspiel אשר ישאר מאשור, noch verstärkt durch vorhergehendes שאר und nachfolgendes כאשר scheint dem Vf. viele Freude zu machen vgl. v. 11. Zu der Bezugnahme auf die Geschichte des Exodus vgl. zu c. 4 5. 10 24. 26.

12 [1] *Und du wirst sprechen an jenem Tage:*

*Ich lobe dich, Jahve,*
*Denn du zürntest mir,*
*Es wandte sich dein Zorn,*
*Und du tröstetest mich.*
[2] *Siehe der Gott meines Heils,*
*Ich traue und graue mich nicht,*
*Denn mein Hort und Sang ist Jah,*
*Und er ward mir zum Heil.*

[3] *Und ihr werdet Wasser schöpfen mit Wonne aus den Quellen des Heils* [4] *und werdet sprechen an jenem Tage:*

*Lobt Jahve, ruft an seinen Namen,*
*Thut kund unter den Völkern seine Thaten,*
*Rühmet dass erhaben ist sein Name,*
[5] *Singet Jahven, denn Grosses hat er gethan,*
*Bekannt sei dies auf der ganzen Erde!*
*Jauchze und juble, Bürgerschaft Zions,*
*Denn gross ist in deiner Mitte der Heilige Israels.*

---

Epilog zu c. 1—12, c. 12. Die beiden Psalmen dieses Cap. sind wohl nicht von dem Sammler c. $9_{7}$—$11_{16}$ hinzugesetzt, der eine zu prosaische Natur zu sein scheint und sich mehr im Namen des Jes. zu reden bemüht, sondern eher von dem Redactor von c. 1—12, der seinerseits mit dem Mann identisch sein dürfte, der c. 24—27 mit mehreren Psalmen verzierte, denn die letzteren werden ganz ähnlich eingeleitet wie die unsrigen. Dass der Epilog sehr jung ist, ergiebt sich schon daraus, dass er so junge Dichtungen wie Ex. 15 und Ps. 105 benutzt. Übrigens wäre es möglich, dass zwei verschiedene Hände den Epilog zusammengesetzt haben. **1** Die Eingangsformel ähnlich wie c. $25_{9}$. $26_{1}$. $27_{2}$. Subject von אמרת ist Juda oder Israel. יָשֹׁב ist indic. mit der aus den Psalmen bekannten Verkürzung des impf. **2** Der Anfang wie c. $25_{9}$. Ex. $15_{2}$b. v. 2b wörtlich aus Ex. $15_{2}$a. יהוה ist zu der verkürzten Form יה hinzugesetzt wie c. $26_{4}$. Das vorhergehende Wort ist זִמְרָתִי auszusprechen, obgleich der Vf. nach aramäischer Art das î verschluckt haben wird. **3** Die Einleitung bedient sich des Plurals, weil die Dichtung eine Mehrheit zum Gesang auffordert. Sie ist etwas ausführlicher gehalten, gleichsam zur Motivirung dafür, dass dem ersten Epilog noch ein zweiter angehängt wird. Die Wonne etwa aus c. $35_{10}$; die geistlichen Heilsquellen gehen in letzter Linie auf Jeremia zurück (z. B. $2_{13}$). מַעַיְנֵי aus מַעְיְנֵי statt des gewöhnlichen מַעְיְנֵי. **4** Die beiden ersten Stichen des Liedes aus Ps. $105_{1}$ (I Chr. $16_{8}$); Bick. vermuthet, dass der Epilogschreiber nur den ersten Stichos benutzt und ein Leser den zweiten nachgefügt habe. »Mittelst des Namens Jahve anrufen« heisst nicht: seinen Namen bekannt machen (Dillm.), sondern sich bei der Anrufung der Gottheit des Namens Jahve bedienen. Der dritte Stichos nach Ps. $148_{13}$. **5** גאות auch c. $26_{10}$ vgl. Ex. $15_{1}$. Das Qre מודעת, part. hoph., ist dem מְיֻדַּעַת, das »befreundet« heissen würde, vorzuziehen. Das part. steht im Ausruf, wie z. B. בָּרוּךְ, daher zu übersetzen: bekannt sei. **6** De Lag., dessen Besprechung von c. 12 überhaupt unglücklich ist, behauptet יושבת צ׳ sei im Zeitalter Jesaias nicht gesagt worden, aber s. Mch. $1_{11—15}$. צהלי wie c. $24_{14}$. $54_{1}$ neben רני. Dass das spätere Judenthum immer daran denkt, was die Heiden zum Aufblühen Judas sagen werden, ist schon zu c. $4_{2}$ff. bemerkt worden.

## b. Cap. 13—23.

### 13 [1]Orakel über Babel, das schaute Jesaia, Sohn des Amoz.

13 [2]*Auf kahlem Berg hisst die Fahne, erhebt die Stimme ihnen,*
*Schwenkt die Hand, dass sie kommen, in die Thore der Edlen!*
[3]*„Ich, ich habe entboten [zu meinem Zorn] meine Geheiligten,*
*Auch gerufen meine Recken, meine stolz frohlockenden.“*
[4]*Horch Getümmel in den Bergen gleich einem grossen Volk,*
*Horch, Lärm von Königreichen, versammelten Völkern:*
*Jahve der Heere mustert das Heer der Schlacht.*

---

Zu dem zweiten Jesaiabuch c. 13—23 s. die Einleitung. Zu ihm bildet

**13 1** die Überschrift, die den Namen nicht blos des Propheten, sondern auch seines Vaters giebt, zum Beweis, dass das Vorhergehen von c. 1—12 nicht vorausgesetzt wird. משׂא von נשׂא scil. קול, die Stimme erheben; der hier weggelassene gen. subj. ist יהוה nach Jer. 23 33. Der Redactor lässt das Verbot Jer. 23 33—40, das Wort משׂא zu gebrauchen, ausser Acht, weil er in den kleineren Sammlungen, die er in c. 13—23 zusammenstellte, das Wort schon gebraucht fand. Zu dem merkwürdigen Ausdruck »den Ausspruch schauen« vgl. zu c. 2 1. Unser Vers dient mit seinem gen. obj. בבל zugleich als Überschrift des

Ersten Stückes c. 13 2—14 23. Es besteht aus zwei Theilen, die wohl von Einem Verfasser herrühren können, aber nicht müssen, jedenfalls von ihm nicht in der jetzigen Verbindung zusammengestellt sind: 1. c. 13 2—22, wozu vielleicht noch c. 14 22. 23 gehört, 2. c. 14 4b—21; das erstere verkündigt den Untergang Babels, das zweite schildert die Höllenfahrt des Königs von Babel, beide in demselben Rhythmus (der nur in dem ersteren Stück öfter mangelhaft ist) und wahrscheinlich auch in dem gleichen Strophenbau, in Strophen von je sieben Langversen. Sie sind mit einander verbunden durch die Sätze c. 14 1—4a, die in einem ganz unglaublichen Stil und in engster Anlehnung an Sacharja, Tritojes. und andere junge und alte Schriftsteller, also in später Zeit, abgefasst sind. Dagegen fällt mindestens c. 14 4b—21 vor die Eroberung Babels durch Cyrus, wahrscheinlich auch c. 13 2ff., das man doch am Besten dem Verf. von c. 14 4bff. zuschreibt; denn beide Stücke stimmen weder mit dem wirklichen Schicksal der Stadt noch mit dem des Königs überein. Dass der Redactor das Stück ausdrücklich dem Jes. zuschreibt, ist für die Critiklosigkeit der Diaskeuasten bezeichnend. **2** vom Propheten gesprochen. Man soll sie herbeirufen, wen, das sagt erst v. 17 (s. d.), wer es thun soll, das wird überhaupt nicht gesagt. So spricht die Aufregung. Der Dichter weiss, dass die nordöstlichen Nachbarn Babels sich demnächst auf den Unterdrücker der Welt stürzen wollen. Alle Welt soll sie herbeirufen. Bei Dichtern sind solche unbestimmten pluralischen Imperative nicht selten vgl. z. B. II Sam. 1 20. Die »Thore der Edlen« enthalten vielleicht eine Anspielung auf die Gottes- oder Götterpforte Bab-ilu. Die Babylonier sind die Aristokraten in der Welt, alle Völker zur Plebs herabgesunken. **3** von Jahve gesprochen, der nicht besonders eingeführt wird. Aus metrischen Gründen ist oben das לאַפּי aus dem zweiten Langvers, wo es entbehrt werden kann, in den zu kurzen ersten versetzt, wo es auch stilistisch besser am Platz ist. צִוִּיתִי wird selten mit dem dat. construirt, vielleicht sollte man על für ל schreiben. Der Vers erinnert an Zph. 1 7, wo der Tag Jahves ein Schlachtfest genannt wird, zu dem Jahve die Geladenen geheiligt hat. Der Kampf ist ein religiöser Act, weil die Gottheit selbst unter den Kämpfern ist, da-

[5]*Sie kommen vom fernen Lande, vom Ende des Himmels,*
*Jahve und die Geräthe seines Zorns, zu verderben die ganze Erde.*
[6]*Jammert, denn nahe ist der Tag Jahves, wie Gewalt von Gewaltigen [kommt er!*
[7]*Drum werden alle Hände schlaff . . . . . . .*
*Und jedes Menschenherz zerschmilzt,* [8]*bestürzt sind . . .*
*Krämpfe und Wehen bekommen sie, winden sich wie die Gebärerin,*
*Einer den andern starren sie an, Flammengesicht ist ihr Gesicht.*

[9]*Siehe er kommt, ein Grausamer, mit Überwallen und Zornesglut,*
*Machend die Erde zur Wüste und ihre Sünder vertilgend* von ihr
[10]*Denn die Himmel und ihre Orione hellen nicht ihr Licht,*
*Verfinstert ist die Sonne in ihrem Aufgang, und der Mond erglänzt nicht.*
[11]*„Heimsuchen will ich am Erdkreis [seine] Bosheit und an den Frevlern [ihre Schuld,*
*Und still machen die Hoffart der Stolzen und den Hochmuth der [Tyrannen* erniedrigen.
[12]*Theurer mach' ich Menschen als Feingold und Sterbliche als Golderz“* von Ophir.

---

her werden nicht blos die Kämpfer, sondern sogar die Waffen geheiligt I Sam. 21 6. Hier wie in Jer. 50. 51, wo unser Stück mit anderen zu einer grossen, dem Jeremia zugeschriebenen Weissagung verarbeitet ist, sind die Meder Jahves Geheiligte (Jer. 51 27 f.); sie sind seine gibborim, seine Leibtruppe, seine »stolz frohlockenden« (vgl. Zph. 3 11); zum Helden gehört der frohe Muth (Ps. 19 6), zumal unter Völkern, welche ihre Schlachten weniger in tactischer Ordnung, als in heldenmüthigen Einzelkämpfen schlagen. **4** Schon hört man das Getümmel zahlreicher Völker in den östlichen Bergen. Dem Vf. scheint c. 17 12 vorzuschweben. Mit de Lag. ist מַמְלָכוֹת, stat. abs., zu punctiren wegen der Cäsur. Jahve selbst, der Heerführer Altisraels, mustert dies fremde Kriegsheer: eine merkwürdige Übertragung altreligiöser Anschauung auf eine längst universalistisch gewordene Gottesidee. Ist Jahve der Gott der צבאות, so steht ihm auch dies צבא zur Verfügung. **5** bis v. 8 scheint eine zweite Strophe zu sein. Vom fernen Lande (c. 5 26) kommen jene Indogermanen. Der geographische Gesichtskreis unsers Vf.s ist schon etwas weiter als der des Jes. Die »Geräthe« des Grimmes nach II Sam. 1 27; das Bild ist in der Dichtung Jer. 50 23 ff. weiter ausgeführt (v. 25), aber vielleicht nicht in dem alterthümlichen Sinn des Ausdrucks. **6** findet sich ebenso Jo. 1 15 und es fragt sich, wo er ursprünglich ist. Wäre er es in Joel, so hätte ihn hier eine fremde Hand nachgetragen. Die Entscheidung ist schwierig, weil er an beiden Stellen fehlen kann, ohne eine merkliche Lücke zu hinterlassen, an unserer Stelle vielleicht noch eher als in Joel. Jedenfalls ist er in v. 6 nur dann erträglich, wenn v. 9 eine neue Strophe beginnt oder dort יום י' eingesetzt ist. Ist er echt, so bezeichnet der Tag Jahves nach dem Vorhergehenden den Schlachttag. שֹׁד משַׁדַּי könnte eine sprüchwörtliche Alliteration sein, so dass vor שַׁדַּי gar kein אֵל hinzuzudenken wäre. **7** f. findet sich in Jer. 50 43 theils verkürzt, theils vermehrt, jedenfalls in schlechterer Fassung wieder. Für צירים v. 8 steht dort צרה. In v. 7 hat der erste Langvers die zweite Hälfte verloren; von dem zweiten Langvers ist nur in dem ונבהלו v. 8 das Verbum übrig geblieben, das Subj. ausgefallen; vielleicht weist das Psiq auf die Beschädigung des Textes hin. Der letzte Langvers ahmt Na. 2 11 nach, aus dem auch Jo. 2 6b abgeschrieben ist. Fieberhaft brennt in Erwartung des Gottestags das Gesicht der Menschen. **9** bis 12 scheint den dritten Siebenzeiler vorzustellen. Im ersten Langvers von v. 9 kann das יום יהוה recht gut ein Einsatz sein, die Metrik würde diese Annahme empfehlen, ebenso die Rücksicht auf v. 6; dazu ist fraglich, ob der Tag Jahves

[13]*Darum erbeben die Himmel und bebt die Erde von ihrem Ort,*
*Bei dem Überwallen Jahves der Heere und am Tage seiner Zornesglut.*
[14]*Und geschehen wird's: wie die gescheuchte Gazelle, wie Schafe ohne [Sammler,*
*Jeder zu seinem Volk wenden sie sich, zu ihrem Lande fliehen sie.*
[15]*Jeder gefundene fällt durch's Schwert, jeder Erraffte wird durchbohrt.*
[16]*Und ihre Kinder werden zerschmettert vor ihren Augen,*
*Geplündert werden ihre Häuser . . . und ihre Weiber geschändet.*

---

Subject von v. 9b ist und nicht vielmehr wie v. 5 Jahve selber; endlich passt אכזרי, in Jer. 50 42 von den Medern gebraucht, besser als Adjectiv zu Jahve als zum Tage Jahves. Auch sonst haben spätere Hände in diesem Capitel allerlei unnöthige Zusätze eingeflickt. Zu dem sog. Waw concomitantiae in ועברה vgl. K. § 155, 1 B. לשום reddendo. ממנה am Schluss ist vielleicht nur ein gedankenloser Zusatz des Abschreibers. **10** »Denn« kaum mehr als Fortsetzung des »siehe« v. 9. Je später desto mehr wird die Natur in die Gerichtsvorstellung hineingezogen, theils weil das Gericht immer mehr zum Weltgericht wird, theils weil seit dem 6. Jahrh. die Aufmerksamkeit der biblischen Schriftsteller sich überhaupt mehr der Natur zuwendet. Die Berührung mit fremden Völkern half dazu mit; der sich mehr und mehr geltend machende Universalismus der prophetischen Religion fand hier ein erwünschtes Feld, während kein nationales Leben mit seinen dringenderen Bedürfnissen und unmittelbareren Interessen in den Weg trat. Es ist wohl kein Zufall, dass grade die Schriftsteller, die am Wenigsten von den particularistischen Bestrebungen und theologischen Interessen der Judenschaft occupirt sind, Deuterojes. und der Dichter des Hiob, sich am Meisten mit der Natur beschäftigen. Die Orione des Himmels sind der Orion und die anderen Sternbilder, deren mehrere Job. 9 9. 38 31 f. vgl. II Kön. 23 5 genannt werden. Im A. T. kommen sie, da Am. 5 8 ein Einsatz ist, erst seit der näheren Bekanntschaft Israels mit den Chaldäern vor, unter denen die Astronomie seit uralter Zeit blühte. Unwahrscheinlich ist, dass unser Dichter gesagt haben könnte: die Sterne und die Orione, sind denn letztere keine Sterne? כוכבי ist also eingesetzt. Die LXX hat eine Dublette, ihr ursprünglicher Text lautete: כי כל צבא השמים, wobei צבא in צבי verdarb. אורו am Schluss ist eine unschön klingende Wiederholung des אורם am Schluss des vorhergehenden Langverses, darum Zusatz. **11** f. wieder von Jahve gesprochen. תבל wie שאול und תהום stets ohne Artikel, gleichsam nom. propr., bei den Dichtern sehr beliebte Bezeichnung der (fruchtbaren) Erde. רעה, LXX wohl רָעֹת, erwarten sollte man aber רָעָתָהּ (de Lag.), schon wegen des עונם. In v. 11b ist wohl wieder das letzte Wort eine Textvermehrung, nach 2 9. 11. 17. 5 15. Ebenso das letzte Wort in v. 12, das der Dichter, wenn er diesen Redeschmuck hier hätte brauchen können, näher an אוקיר gerückt hätte. Wo Ophir lag, wissen wir noch immer nicht. **13** bis **16**, die vierte Strophe, durch das als Strophenanfang beliebte על־כן eingeleitet, das in solchen Fällen mehr rhetorischen als logischen Werth hat. Im hebr. Text spricht die ersten drei Worte, aber nur diese, noch Jahve, besser liest man mit LXX יִרְגָּזוּ. Das zweite Hemistich ist überlang; es fragt sich, ob nicht das zweite oder das letzte Wort zugesetzt ist. **14** והיה ist wohl nicht Prädicat mit einem hinzuzudenkenden איש als Subj., sondern das bekannte prophetische Einleitungssätzchen, hier nöthig, um den Übergang von den Himmeln zu Babel und seinen Kaufleuten zu finden, die, aus allen Völkern herzugeströmt (Jer. 51 44), bei den ersten Zuckungen des Weltgerichts auseinanderstieben und der Heimath zustreben. v. 14b = Jer. 50 16. **15** Die beiden Prädicate sind aus metrischen Gründen mit einander zu vertauschen. Wer gefunden wird, vor allem die Babylonier selbst, die nicht »zu ihrem Volke fliehen« können, stirbt durch das Schwert der Eroberer. Dass die Babylonier sich wehren könnten, davon ist gar keine Rede. **16** giebt dem Hass gegen Babel einen sehr leidenschaftlichen Ausdruck. Nach den Klageliedern haben die Babylonier in Jerusalem nicht so gewüthet,

[17] *Siehe, ich errege wider sie Medien . . . . .*
*Die Silber nicht achten und an Gold nicht Gefallen haben*
[18] *. . . . und Bogen . . . . . .*
*. . . Jünglinge . . . . . werden zerschmettert (?)*
*Der Kinder schont nicht ihr Auge, und der Leibesfrucht erbarmen [sie sich nicht.*

[19] *Und sein wird Babel, die Zier der Reiche, die stolze Pracht der Chaldäer,*
*Wie da die Gottheit umkehrte Sodom und Gomorra.*

[20] *Nicht wird sie wohnen in Ewigkeit, noch hausen für und für,*
*Und nicht zeltet dort der Araber, noch lassen Hirten lagern,*
[21] *Lagern werden dort Wüstenthiere . . . . . . .*
*Und voll sein werden ihre Häuser von Uhus . . . . . . . .*
*Und wohnen werden dort Strausse und Satyre tanzen dort*
[22] *Und singen werden Heuler in ihren Burgen und Schakale in den [Hallen der Lust.*
*Und nahe ist zu kommen ihre Zeit und ihre Tage verziehen sich nicht.*

---

wie nach der Hoffnung des Dichters die Meder in Babel wüthen sollen. Die kleinen Kinder sollen zerschmettert werden (vgl. Na. 3 10. Hos. 14 1. II Kön. 8 12. Ps. 137 1) »vor ihren Augen«. לְעֵינֵיהֶם, an sich schon zweifelhaft und für das Hemistich zu kurz, ist vielleicht in נגד ע' zu verwandeln. שׁגל soll als obscön in der synagogalen Schriftvorlesung durch שׁכב ersetzt werden. **17** bis 19, die fünfte, stark verstümmelte Strophe. Jetzt erst nennt der Dichter mit Worten Jahves die schon zu Anfang ohne Namen erwähnten Gegner Babels. Er thut es nicht, weil sie einmal genannt werden müssten — sonst wäre das gleich Anfangs geschehen — sondern weil er mit ihrem Namen ihre Furchtbarkeit und Grausamkeit ausspricht. Übrigens ist, sowohl wegen des Metrums als wegen der Fortsetzung, ein Volksname ausgefallen, etwa Elam vgl. c. 21 2; dass es mehrere Königreiche sind, sagt auch v. 4 (Jer. 51 11. 28). Die Meder waren den Israeliten seit der Zeit bekannt, wo sie mit den Chaldäern Assur vernichtet hatten. Cyrus selber war zwar ein Perser, galt aber den Westasiaten als Meder. Die Meder sind in den Augen (und nach der Hoffnung) unsers Vf. Barbaren, sie werden Babel nicht etwa schonend behandeln, weil es dort manches Kostbare giebt, sich auch nicht mit Gold abkaufen lassen. Darum können sie oder ihre wilden Hülfsvölker doch die Häuser plündern v. 16. **18a** ist ganz unsinnig und wahrscheinlich stark verstümmelt: Bogen (nicht etwa Bogenschützen, weil das verb. im fem. steht) zerschmettern Jünglinge! Mit Bogen schlägt man nicht. Der Satz mag etwa gelautet haben wie Jer. 50 42: »Bogen und Speer halten sie, grausam sind sie«, und wird dann über die Tödtung der Jünglinge und die Zerschmetterung der Mädchen gesprochen haben. In v. **18b** sind die beiden Vershälften zu vertauschen schon des Metrums wegen; auch kommt so die Climax besser heraus: Jünglinge, (Mädchen,) Kinder, Leibesfrucht. **19** Der zweite Langvers nach Am. 4 11 (vgl. Jer. 50 40. 49 18. Dtn. 29 22) mit dem alten Infin. mahpīca und dem merkwürdigen elohim, das auf den unisraelitischen Ursprung der alten Sage hinzudeuten scheint. Babel ist die Pracht des Stolzes (wenn nicht eines von den beiden Wörtern hinzugesetzt ist; LXX weicht stark ab) der Chaldäer. Die letzteren werden als Beherrscher Babels genannt; das war diese südbabylonische Völkerschaft erst seit Nabopolassar. Vor Jeremia sind die Chaldäer den Israeliten nicht bekannt; Hab. 1 5 ff. giebt den gewaltigen Eindruck wieder, den ihr erstes Auftreten hervorbrachte. **20** bis 22, die sechste Strophe, schildert den Zustand Babels nach der Eroberung. **20a** wörtlich wiederholt Jer. 50 39 b, **20b** ebendort v. 40 b in schlechterer Form verwandt. Babel »wohnt nicht mehr« vgl. Jer. 17 25. יַהֵל für יַאֲהֵל, denom. von אהל,

14 [1]Denn es wird sich Jahve Jakobs erbarmen und noch ferner Israel vorziehen und sie niederlassen auf ihrem Boden, und es wird sich anschliessen der Proselyt an sie, und sie werden sich versippen dem Hause Jakobs. [2]Und es werden sie nehmen Völker und sie bringen zu ihrem Orte, und es werden die vom Hause Israel sie sich ererben zu Knechten und zu Mägden, und werden »Fänger ihrer Fänger« sein und herrschen über ihre Treiber. [3]Und geschehen wird's an dem Tage, wo Jahve dir Ruhe giebt

---

das Zelt aufschlagen. עֲרָבִי (auch wohl עַרְבִי) von ʿarab, Steppe, der Steppenbewohner, bezeichnet seit Jeremia die Nordaraber, die als Karawanenführer den Handel zwischen Babel und den Ländern am Mittelmeer vermitteln. **21** f. hat seine Parallelen an Zph. 2 14 f. Jer. 50 39 a. 51 37. Jes. 34 11—15 und ist wohl die Grundstelle dieser Nachahmungen, höchstens die Stelle in Zph. könnte älter sein (s. Schwally ZATW 1890 S. 193. 229). Die beiden ersten Langverse in v. 21 scheinen das zweite Hemistich verloren zu haben, in dem jedesmal ein impf. dem perf. des ersten correspondirt haben dürfte. צִיִּים, Sing. צִיִּי ungebräuchlich, von צִיָּה, Wüste, bezeichnet Ps. 72 9 Menschen, hier Thiere der Wüste; welche Thiere gemeint sind, wissen wir nicht, ebenso wenig, ob die אֹחִים, vielleicht »Heuler«, Uhus oder was sonst sind. Die »Haarigen« (שְׂעִירִים), wie auch die Ziegenböcke heissen Gen. 37 31, sind satyrartige Dämonen s. zu c. 34 14 (Virg. eclog. 5 73: saltantes Satyri). Seit der exilischen Zeit erhalten sie Opfer auch von den Juden Lev. 17 7, doch hat das Gesetz nur die jährliche Preisgebung eines »haarigen« Ziegenbocks an einen, wohl den obersten Wüstendämon Asasel unter die legitimen Riten aufgenommen Lev. 16 10, natürlich mit einer Umdeutung, die dies Stück Heidenthum einigermassen in Einklang mit der Jahvereligion bringen sollte. Dass seit dem 7. Jahrh. die Unholden so oft erwähnt werden, daran ist neben der Verwüstung des Landes und dem Untertauchen Israels unter die Heiden wohl auch die deuteronomische Reform indirect mitschuld; denn wenn sie die Heiligthümer der Landschaft zerstörte und profanirte, so beseitigte sie damit nicht ohne weiteres die übersinnlichen Bewohner der alten Cultstätten, verwandelte aber leicht die bisher ihrer menschlichen Sippe zugethanen Wesen in unheimliche Dämonen, die das ganze Heer der Gespenster und Kobolde um sich versammelten. **22** Die אִיִּים und תַּנִּים sind wohl nahe verwandt, Schakale, Goldhunde oder dergl. Das dritte Wort ist אַרְמְנוֹתֶיהָ zu schreiben, nämlich mit ר statt ל und dem weibl. Suff., das auch der folgende Stichos hat vgl. c. 34 13; auch wird וְעָנוּ zu lesen sein: sie stimmen an im Wechselgesang. Diese Drohungen haben sich zur Zeit des Vf. nicht erfüllt; Cyrus war kein solcher Barbar, wie v. 17 f. gesagt und gehofft wird, hatte auch keinen Grund zu solcher Erbitterung, wie sie sich bei den meisten Judäern (nicht bei Hesekiel) findet.

c. 14 1—21 bringt den Gesang über die Höllenfahrt des Königs von Babel, mit einer Einleitung von später Hand c. 14 **1—4 a**, die in bekannter unhistorischer Weise die Hoffnungen der letzten Jahrhunderte mit der Weissagung über Babels Untergang in Verbindung setzt. **1** »Denn« in der erbarmungslosen Vernichtung Babels (und der heidnischen Herrschaft überhaupt) zeigt sich Jahves Erbarmung für Israel, ein für das spätere Judenthum characteristischer Gedanke. »Er wird ferner Israel wählen« nach Sach. 2 16; besonders häufig ist auch בְּ בחר bei Tritojesaia. Auch der andere Satz von Israels Rückkehr, wobei der Vf. offenbar an die Diaspora denkt, wird von Sach. 2 16 beeinflusst sein. Zu v. 1 b vgl. nach Sinn und Ausdruck den Anfang der tritojes. Schrift c. 56 3—7; den äussern Anstoss hat wieder Sach. 2 15 hergegeben, während der Zusammenhang nicht darauf geführt hätte, schon an גרים zu denken, wo die Israeliten erst auf Befreiung aus der Gefangenschaft hoffen. ספח hängt mit משפחה zusammen; die Proselyten können unter die Juden heirathen. **2** hat einen barbarischen Stil, aber der Inhalt ist noch schlimmer. Die Heiden müssen die Diaspora nach Hause (Num. 32 17) bringen (nach c. 66 20. 60 4 aus c. 49 22); zum Dank dafür werden die Israeliten sie sich erbeigen machen (das hithp., ein juristischer terminus, aus Lev. 25 46 vgl. Num. 32 18), als Sclaven und Sclavinnen für immer. Diese abscheulich hochmüthige Erwartung ist von Tritojes. c. 61 5. 60 10. 14 aus

von deiner Mühsal und Unruhe und der harten Arbeit, womit du abgearbeitet wurdest, [4]da wirst du erheben dies Spruchlied über den König von Babel und sagen:

14 [4b] *O wie ist still geworden der Treiber, still das Stürmen!*
[5]*Zerbrochen hat Jahve den Stecken der Frevler, den Stab der Tyrannen,*
[6]*Der Völker schlug im Grimme, schlagend ohn' Unterlass,*
*Der knechtete im Zorn Nationen, knechtend ohn' Ende.*
[7]*Es ruht, es rastet die ganze Erde, sie brechen aus in Jubel,*
[8]*Auch die Cypressen freuen sich um dich, die Cedern Libanons:*
*Seit du dich gelegt, steigt nicht mehr der Fäller zu uns auf.*

---

der Stelle c. 49 23 entwickelt worden. »Fänger ihrer Fänger« ist Citat aus Richt. 5 12. Das Verb. רדה ist bei den Späteren häufig. Die Treiber sind nicht die Babylonier, die ausgerottet werden, sondern die Heiden überhaupt, unter deren Oberhoheit die Diaspora lebt. **3** Mühsal (Gen. 3 16 ff.) und Unruhe (nach Job 14 1 vgl. 3 26) ist eigentlich überhaupt das Loos der Menschheit, aber die Juden werden einst ein Herrenleben führen und die Arbeit und Sorge den Nichtjuden auferlegen. Die עבדה קשה stammt aus Ex. 1 14. עֻבַּד בבקר heisst: mit dem Rind wird gearbeitet Deut. 21 3, אשר עֻבַּד בָּהּ, wo אשר acc. zu sein scheint, also: die harte Arbeit, in der mit dir gearbeitet worden ist. Israel ist noch in einer ägyptischen Knechtschaft. **4a** Die Dichtung heisst מָשָׁל, wobei der etymologische Sinn des Wortes ignorirt wird; auch Num. 21 27 nennt die einleitende Formel die öffentlichen, berufsmässigen Sänger von Volksliedern מֹשְׁלִים, und Mch. 2 4 steht משל neben נְהִי, was ein passenderer Ausdruck für das nun folgende Gedicht gewesen wäre.

**4b—21** das Lied auf die Höllenfahrt des Königs von Babel in fünf Strophen zu je sieben Langversen. Es schildert zwar im Perfect das Schicksal des babylonischen Königs, da aber dieses ganz anders ausfiel, als es hier geschildert wird, da der König Naboned von Cyrus nur gefangen genommen und nachher zum persischen Statthalter seines ehemaligen Reiches gemacht wurde, so haben wir trotz aller Perfecte eine Weissagung. Das nehmen selbst die an, die es vermögen, den König als »Zusammenfassung des Volks und der Macht der Babylonier« zu behandeln. Die Dichtung hat eine gewisse Bedeutung für die Entwicklung der Vorstellungen vom Dasein nach dem Tode. Diese psychologische Seite der Eschatologie ist sonst von der altisrael. Religion und Prophetie völlig vernachlässigt. Wenn wir die Ausführung in Job. 3, dass der Verstorbene so gut wie gar nicht existirend sei, als durch den Plan der Dichtung bedingte Übertreibung bei Seite lassen, so bleibt bis in die letzte Zeit Israel der ältesten gemeinmenschlichen Anschauung treu, dass die Seele, auch nach dem Tode noch an den Körper und das Grab gebunden, in einer Art Traumleben dahindämmert, aus dem sie durch Geisterzwang I Sam. 28 oder durch furchtbare Geschicke der Nachkommen Jer. 31 14 aufgestört werden kann; und jene Trennung von Körper und Seele, die die Seelen zu einem besondern Ort und etwas lebendigerem Dasein entführt, ist noch nicht da. Wahrscheinlich wären die Semiten auch von sich aus nicht auf die Vorstellung eines besonderen Todtenlandes gekommen; diese realistischsten Menschen, die es in der Welt gegeben hat, erkennen nur das an, was sie mit Augen sehen, und haben darum ursprünglich weder einen bewohnten Himmel noch eine Unterwelt. Beides haben mehrere semitischen Culturvölker anderswoher, besonders wohl von den Protobabyloniern, endlich angenommen; aber die Israeliten, die doch gewiss z. B. die ägyptischen Vorstellungen eher kennen lernten, als die Griechen, verhielten sich sehr spröde dagegen. Erst im Exil beginnt es sich leise zu ändern. Hesekiel bemüht sich, die babylonische Scheolvorstellung sich anzueignen, bringt es freilich bei seiner vollkommenen Phantasielosigkeit nur zu einem kümmerlichen Compromiss zwischen der ererbten sinnlichen Vorstellung und dem Neuerlernten: seine Unterwelt ist blos eine Sammlung von Friedhöfen c. 32 17 ff.; und vergebens quält er sich, so etwas wie

[9] *Scheol von unten stürmt dir entgegen deiner Ankunft,*
*Stört auf um dich die Schatten, alle Häuptlinge der Erde,*
*Treibt auf von ihren Thronen alle Völkerkönige;*
[10] *Sie alle stimmen an . . . . . und sagen zu dir:*
*„Auch du bist erlegen wie wir, uns gleichgeworden!*
[11] *Gestürzt in Scheol ist deine Majestät, das Rauschen deiner Harfen,*
*Unter dir ist gebettet Fäulnis und deine Decke Gewürm.“*

---

Vergeltung in das Loos der Hinabfahrenden hineinzubringen. Unser Dichter kommt um einen kleinen Schritt weiter, ohne das Alte vollständig abstreifen und ein lebendiges und widerspruchsloses Bild vom Jenseits entwerfen zu können. Dass bei dieser Bewegung die eigentliche Religion gar nicht interessirt ist, liegt auf der Hand, wenigstens für den, dem die Religion als Verkehr mit Gott gilt. Auch sonst war es für die Menschheit kein Gewinn, dass der physische Himmel und die Hölle sich in ihren Vorstellungen festsetzte; nur die Kunst konnte damit zufrieden sein. **4b** איך s. zu c. 1 21. Der Sclavenvogt hat unfreiwillig Sabbath gemacht. Ein sehr glücklicher Eingang. Statt des sinnlosen מדהבה ist mit den meisten alten Übersetzern מרהבה zu lesen. **5** שׁבר klingt an שׁבת v. 4 an. Die רשׁעים auch c. 13 11, für die Herrscher die Edlen c. 13 2. **6** Die Participien beziehen sich auf den Stab v. 5. סרה bedeutet c. 1 5 (31 6) Abfall, hier Aufhören. In v. 6b muss statt מרדף, das überhaupt nicht passt (Verfolgung?), ein Wort beabsichtigt sein, das dieselbe Wurzel hat wie das verb. רדה, zu dem es den acc. bildet, also מִרְדַּת. חשׂך ist als perf. punctirt: das er nicht einhielt. **7** Alle Menschen brechen in Jubel aus (beliebte Wendung bei Deuterojes. c. 44 23 u. s. w.) über die wieder erlangte Freiheit und Ruhe. **8** Auch die Bäume auf dem Libanon, auf dessen Ostabhang Inschriften Nebucadnezars gefunden sind, freuen sich; sie werden nicht mehr zu Kriegsmaschinen, Schiffen u. s. w. verwendet. Selbst die Natur litt unter dem Wüthen der Eroberer. **9** bis **11**, die zweite Strophe, führt uns in die Unterwelt. Sie selbst erscheint als belebtes Wesen; der Verf. denkt darum nicht an die babylon. Vorstellung von der Göttin der Unterwelt, bei den israelit. Schriftstellern ist Personification eines Landes sehr gewöhnlich. Jetzt, wo die Oberwelt zur Ruhe kommt, geräth die Unterwelt, sonst so todtenstill, in Unruhe; wo der Babylonier erscheint, giebt es Aufregung. Die Verben עורר und הקים sind mit Unrecht als perf. masc. punctirt und müssen als inf. abs. betrachtet werden (also הָקֵים mit incorrecter mat. lect.), vgl. Bick. Die רפאים werden gewöhnlich als »Schlaffe« gedeutet, das wäre eine wunderliche Bezeichnung, die sich mit den *καμοντες* der griechischen Epiker keineswegs deckt. Vielmehr haben die Erstlinge des Todtenreiches, die vorzeitlichen Riesen, die, von Gott besiegt, noch jetzt in der Unterwelt vor ihm bangen Job. 26, den Namen für die Bewohner der Unterwelt hergegeben. Am meisten werden von des Königs Ankunft aufgeregt die »Böcke« (Jer. 50 8), die Führer der Menschenheerden, die Völkerkönige. Sie sitzen auf Thronen, vielleicht umgeben von den gestorbenen Volksgenossen. Hierin geht unser Dichter über Hesekiel hinaus, noch mehr darin, dass die Schatten aufspringen und zu reden beginnen. In die stummen, dunkeln Weiten des Hades, in die schweigenden gekrönten Schemen kommt plötzlich Leben. Nicht an die Oberwelt werden sie emporgeschreckt, wie sonst wohl, denn das Ungeheure kommt zu ihnen. **10a** hat im ersten Hemistich eine Hebung zu wenig. Die drei folgenden Langverse **10b. 11** enthalten den Chorus, den die Völkerkönige anstimmen. Sie staunen darüber, dass auch er, der Göttergleiche, siech werden konnte. Sie haben also ein Wissen von ihm bewahrt oder ab und an durch neue Ankömmlinge, durch die, die er in die Unterwelt stürzte, Nachricht von ihm empfangen. Mit ihm ist seine Königspracht in Scheol hinabgestürzt (Hes. 31 18), auch das Rauschen seiner Harfen. Auch c. 21 5 schildert, dass die Chaldäer mitten im üppigen Mahl vom Feinde aufgestört werden, und Dan. 5 geht dem Untergang Belsazars ein schwelgerisches Gelage vorher. v. 11b ist nicht ganz klar. Soll der

[12] *O wie bist du gefallen vom Himmel, Lucifer, Auroras Sohn!*
*[O wie] bist du gefällt zur Erde, der Völker niederstreckte!*
[13] *Und du sprachst in deinem Herzen: Gen Himmel will ich steigen,*
*Oberhalb der Gottessterne erheben meinen Thron,*
*Und sitzen auf dem Götterberge im äussersten Norden,*
[14] *Steigen über die Wolkenhügel, mich gleichstellen dem Höchsten: —*
[15] *Nur zu Scheol wirst du herabgestürzt, zur äussersten Grube!*

---

Schatten des Königs von Babel, der den andern gleich geworden ist, nicht ebenso auf einem Throne sitzen wie sie? v. 14 heisst es allerdings, dass er zur »äussersten Grube« herabstürzt, und auch v. 17 ff. scheint sein Loos im Jenseits etwas anders gedacht zu sein, als das der übrigen. Will man also nicht annehmen, dass der Dichter hier einen Stilfehler oder, noch schlimmer, einen poetischen Fehler gemacht habe und unwillkürlich in die alte Grabesvorstellung zurückgefallen sei, so hat er sagen wollen, dass der Chaldäer zur Strafe für seine Frevel und in Folge des Umstandes, dass er keine königliche Bestattung erhalten hat, in der Unterwelt wie eine gemeine Leiche an der Erde liegen muss. Und der Boden der Unterwelt ist Fäulnis und Wurmfrass! Davor sind die anderen Könige durch die Art ihrer Bestattung (gemauertes Grab, Sitzen auf einem Thron wie Karl d. Gr., Einbalsamirung u. dgl.) bewahrt. יֻצַּע als perf. pual stände incorrect im masc., vielleicht hat der Dichter יָצֻעַ gemeint, denn auch מכסיך ist Subst., nicht Verbalform vgl. c. 23 18. **12 bis 15**, die dritte Strophe, wieder vom Dichter gesprochen. Der König von Babel war ein Lichtstern (l. הֵילָל mit den meisten alten Übersetzern), Sohn der Morgenröthe, also ein Morgenstern vgl. Apk. 22 16. Num. 24 17. Die Sterne sind aber belebte Wesen Job. 38 7, in der späteren Zeit Engel: so eine Art Halbgott war auch der König und wollte noch mehr werden. Aber er ist vom Himmel gefallen. Der Ausdruck bedeutet nicht an sich (vgl. z. B. Apk. 9 1), sondern nur in unserm Zusammenhang den Sturz. Da nach Lc. 10 18 der Satan vom Himmel fällt wie ein Blitz (vgl. Apk. 12 7 ff.), so konnten Tertullian und Gregor d. Gr. aus unserer Stelle den Namen Lucifer für den Teufel schöpfen, um so mehr, als Babel im eigentlichen oder allegorischen Sinne der Sitz der personificirten Gottlosigkeit ist Sach. 5 5 ff. Apk. 18 2. In v. 12 b mag im ersten Hemistich, wo eine Hebung fehlt, ein איך ausgefallen sein. Das Niederhauen passt auch zum Stern, wenn dieser als mächtiger Kämpe gedacht wird. חלשׁ wird Ex. 17 13 mit dem acc. construirt und steht hier wohl absolut: niederstreckend (eine Niederstreckung) über die Völker hin. Man könnte auch כל für על vermuthen (vgl. LXX). **13** Der König aber wähnte sich im Aufsteigen begriffen, als er gestürzt wurde. Der Dichter schreibt ihm ähnlich wie Habakuk einen dämonischen Hochmuth zu; nach Daniel lästert Belsazar vor seinem Fall den wahren Gott. Der Ausdruck: in den Himmel steigen, an die Wolken reichen, kommt Job. 20 6 als sprüchwörtliche Hyperbel vor, ist hier aber obwohl bildlich doch nicht als Hyperbel zu verstehen. Der Chaldäer will sein eigener Gott sein Hab. 1 11. 16. Hesekiel hatte ähnliche Vorwürfe, schwerlich mit demselben Recht, gegen den Tyrierkönig erhoben, der Nebukadnezar muthig widerstand (Hes. 28 2 ff.). Zu den Gottessternen vgl. die Gottesberge, = Cedern Ps. 36 7. 80 11, doch wäre auch möglich, dass el hier nom. propr. für den allerhöchsten Gott sein soll vgl. v. 14. v. 13 c spricht von dem mythischen Versammlungsberg der Götter im Winkel des Nordens. Diese Vorstellung ist ein uralter Glaube jener Rassen, die südlich von den ungeheuern Gebirgen Mittelasiens hausten, den Israeliten, deren Gottesberg früher im Süden lag, wird sie erst seit dem Exil bekannt. Hier noch als fremder Mythus behandelt, wird sie schon von Hesekiel mit dem Eden der Genesis combinirt (c. 28 13 f.) und kommt in dieser Combination auch später in den Pseudepigraphen vor. Dagegen wendet der Dichter von Ps. 48 3 sie sonderbar genug auf den Zion an. **14** Die Wolken gehören dem Himmel an, hinter ihnen ist die Gottheit verborgen Job. 22 13 f. בָּמֳתֵי, im Ktib häufig במותי geschrieben, ist im Qre wahr-

[16] *Die dich sehen, auf dich schauen sie, auf dich merken sie:*
*„Ist das der Mann, der die Welt aufstörte, Reiche verstörte,*
[17] *Der den Erdkreis machte gleich der Wüste und seine Städte niederriss,*
*Der seine Gefangenen nicht frei gab nach Haus,* [18] *lauter Völkerkönige?“*
*Sie alle ruhen in Ehren, jeder in seinem Haus,*
[19] *Du aber bist hingeworfen unter Erwürgte, Schwertdurchbohrte,*
*Hinabfahrend zu den Steinen der Grube, wie ein zertretenes Aas.*

---

scheinlich wegen der Endung ־ֵי nicht von בָּמָה, sondern von בָּמֹת mit radic. ת abgeleitet. עֶלְיוֹן ist von den Punctatoren als Eigenname behandelt. **15** Der in die äusserste Höhe wollte, wird in die äusserste Tiefe gestürzt. אַךְ, nur, geht zur Noth (»nur das hast du erreicht«), es könnte indessen auch für אֵיךְ verschrieben sein. **16** bis 19a, die vierte Strophe. Der Dichter führt uns wieder auf die Oberwelt, zur Leiche des Königs, auch diese mit Du anredend: die volle Trennung von Leib und Seele will ihm doch nicht recht gelingen. Uns geht's freilich oft nicht besser. »Die dich sehen«, sind die Menschen auf der Oberwelt, deren Rede in den folgenden drei Stichen angeführt wird. Sie betrachten die Leiche mit Staunen: das ist aus dem Weltstürmer geworden? **17** Da תבל immer fem. ist, so muss עָרֶיהָ gelesen werden (Bick.). Dagegen bezieht sich das Suffix von אסיריו natürlich auf den König. פָּתַח, er öffnete die Gefangenen? In Jer. 40 4 Ps. 102 21. 105 20 steht dafür das piel; das ist hier um so mehr zu schreiben, als das qal nirgends mit dem acc. pers. construirt wird; פִּתַּח heisst: jemand zu einem machen, dem geöffnet ist. Ausserdem steht es prägnant: frei geben und entlassen. Die Versabtheilung ist hier verunglückt; »alle Völkerkönige« v. 18 gehört noch zu v. 17, da es sich mit dem folgenden כלם nicht verträgt, da ferner der Stichos v. 17b ebenso viel zu kurz ist, als der von v. 18 zu lang vgl. ausserdem den Schluss von v. 9 und Anfang von v. 10. Die Gefangenen des Chaldäers sind lauter Könige, ein Satz, der einem Dichter wohl ansteht und ja nicht wörtlich genommen sein will. Übrigens waren auch die Könige in einem andern Sinn Gefangene, als die Volksmassen, nämlich wirklich eingekerkert. Warum die Verstheilung verfehlt wurde, lehrt v. **18**: sie alle sind ehrlich begraben, jeder »in seinem Hause«. Genau genommen, können die Völkerkönige ja nicht in ihrem Hause begraben sein, wenn sie vom Chaldäer nicht nach Haus entlassen wurden. Der Dichter meint ohne Zweifel, dass die Könige durch den Sturz des Chaldäers befreit werden, um ihr Reich wieder zu gewinnen und in Frieden zu sterben, und macht sich eines hysteron proteron schuldig, indem er sie als schon Gestorbene dem eben sterbenden Babylonier gegenüberstellt. Was einem Prosaiker nicht erlaubt sein würde, ist dem Dichter leicht zu verzeihen; jedenfalls ist durch Stil und Rhythmus die richtige Stichentheilung zu deutlich angegeben, als dass man sie um des hyst. prot. willen verletzen dürfte. Der Ausdruck בביתו darf ganz wörtlich verstanden werden, wenn man das Haus eben im antiken Sinn fasst. Die judäischen Könige wurden Mauer an Mauer mit dem Tempel begraben, der ja eigentlich die Burgkapelle war; die Priesterschaft murrte in der letzten Zeit darüber, als der Tempel durch die Reform zu so hoher Stellung kam (Ez. 43 7ff.). **19** ist voll von Schwierigkeiten. Gesagt muss sein, dass der Chaldäer das Gegentheil eines ehrlichen Begräbnisses erhält. »Du wirst hingeworfen« heisst es passend im hebr. und griech. Text (c. 34 3). LXX fährt fort: »auf den Bergen«, auf welchen Bergen? Man sollte fast denken, dass בהרים aus בהרגים entstanden wäre. Der hebr. Text: מִקִּבְרְךָ, aus deinem Grabe. Aber es ist unwahrscheinlich, dass der König erst in Frieden stirbt und begraben und darauf aus dem Grabe gerissen wird, denn die Schwertdurchbohrten sind doch gewiss Babylonier, mit denen der König fällt, auch v. 20 scheint dazu nicht zu passen, und das ganze Gedicht setzt voraus, dass der Tod des Königs und der Fall der babylonischen Herrschaft zu gleicher Zeit erfolgen. »Ohne dein Grab«, »fern von deinem Grabe« sind Übersetzungen, die an sich möglich, aber mit dem Verbum »werfen« nicht

*. . . . . von deinem Grabe,* *wie ein verabscheuter Spross,*
*. . . . . . . . . . . . . .* *bekleidet [mit Schande];*
20 *[Deine Väter] nicht vereinst du dich* *mit ihnen im Begräbnis,*
*Weil du dein Land verderbt hast,* *dein Volk erwürgt.*
*Nicht werde genannt in Ewigkeit* *der Same des Übelthäters,*
21 *Bereitet seinen Söhnen die Schlachtbank* *ob der Schuld ihres Vaters,*
*Dass sie nicht aufstehen und die Welt einnehmen* *und den Erdkreis*) [erfüllen!*

*) Var.: die Städte.

---

gut vereinbar sind: du bist ohne dein Grab (statt ohne Grab) hingeworfen, du bist von deinem Grab weggeworfen (wie ein Ball durch die Luft?), ist beides höchst unwahrscheinlich. Lassen wir dies erst bei Seite, so ist mit כנצר an der jetzigen Stelle nichts anzufangen. Eine Ruthe ist nicht verabscheuenswerth, wird auch nicht durch Versagung des Grabes bestraft; ein Familienspross käme in diesem Zusammenhang höchst unerwartet, da doch eine Familie ihre ungerathenen Glieder nicht unbegraben hinzuwerfen pflegt; das *νεκρος* der LXX ist nichts und führt zu nichts. Völlig unbrauchbar ist endlich לבוש am jetzigen Ort; wie kann jemand bekleidet mit Erwürgten hingeworfen werden! und was wäre לבוש in dieser Verbindung für ein wunderbarer Tropus! Es scheint, dass sämmtliche Übelstände ihren letzten Grund darin haben, dass dieser Knäuel von Unmöglichkeiten, die Gruppe מקברך bis לבוש, die nach dem Strophenbau zwei volle Langverse enthalten muss, erst von einem ältern Abschreiber vergessen, dann am Rande aufgezeichnet, dort verstümmelt und an der falschen Stelle in den Text gekommen ist. Schliessen wir an השלכת direct das הֲרוּגִים(בַּ) an, so ist zunächst die vierte Strophe in Ordnung. Jene Könige ruhen in ehrenvollem Grabe, der Chaldäer ist hingeworfen unter Erwürgte (zu dem von uns vorgesetzten ב vgl. die schon erwähnte Lesart der LXX), Schwertdurchbohrte (מטען nur hier), ein guter und klarer Gegensatz. Der letzte Stichos enthält dazu eine Climax: hinabfahrend zu den Steinen der Grube. Wegen der Vergleichung: wie ein zertretenes Aas, muss man יורדֵי sprechen, ohnehin ist zu erwarten, dass das part. sich auf den König bezieht und der Dichter sich bei den gleichgültigen »Erwürgten« nicht so lange aufhält. Die Grube ist auf die Bestattung, nicht auf Scheol zu deuten. Die Steine der Grube können weder solche sein, mit denen das Grab geschlossen wird, noch solche, aus denen es aufgemauert wird, denn erstens kommt weder der König noch gar die Masse der Erschlagenen in ein gemauertes Grab, zweitens wäre letzteres durch einen edleren Ausdruck zu bezeichnen als durch בור, endlich müsste es בור אבנים heissen statt אבני בור. Der Dichter meint die schimpfliche Beseitigung der Leichen durch die Feinde, man schleppt sie in Gruben und wirft Steine darauf vgl. II Sam. 18 17. Der Einwand, dass יורדי אל diese Deutung verbiete, ist sonderbar, da dürfen wir wohl auch nicht mehr sagen: sich in den Kugelregen stürzen? Dahin, wo den in schnell gegrabene Löcher gestürzten Leichen die Steine der wilden Meder nachfliegen, schleppt man auch den todten Chaldäerkönig, um ihn unter Steinen zu begraben. Der Dichter scheint nicht im babylonischen Marschland zu wohnen, wo es keine אבנים giebt (s. Gen. 11 3). Die Chaldäer bleiben nicht ganz unbegraben, denn man würde ihre umgehenden Geister fürchten, man bannt diese, indem man die Leichen mit Steinen bedeckt. So bedeckt man fremde Leichen, die man nicht anzurühren wagt, und Verbrecher, die auch schon lebend unter Steinen begraben werden (Steinigung); jeder, der künftig vorübergeht, wirft einen Stein nach, um den Todten unschädlich zu machen. Der Chaldäerkönig konnte zu Scheol hinabfahren, weil er doch verscharrt ist, muss aber dort am Boden liegen, weil er nicht »in Ehren«, aufrecht sitzend auf einem Thron, beigesetzt ist. **20** bis 21, die letzte Strophe, behandelt das Verhältnis des Königs zu seiner Familie und seinem Volk. Hier müssen und können wir den in v. 19 ausgeschiedenen Wortcomplex unterbringen. Der erste Stichos könnte etwa gelautet haben: איך נִגְזַרְתָּ מקברך כנצר נתעב, wehe wie bist du getrennt von deinem

— — [22]*Und ich erhebe mich gegen sie, spricht Jahve der Heere,*
*Und rotte aus von Babel Ruhm und Rest, Schoss und Spross,*
*[spricht Jahve,*
[23]*Und mache es zum Erbtheil des Igels und zu Wassersümpfen,*
*Und kehre es aus mit dem Kehrbesen der Vernichtung, spricht Jahve*
*[der Heere.*

* * *

---

Grabe u. s. w. Sein Grab ist das Erbbegräbnis der Könige von Babel, wo sein Platz schon zu seinen Lebzeiten für ihn hergerichtet ist. Aber er wird nicht »versammelt zu seinen Vätern«, sondern ist in der Ferne verscharrt »wie ein verabscheuter Spross«, wie ein verbanntes, ausgestossenes Familienglied, wie ein verlorner Sohn. Geht der Vf. von diesem Bilde aus, so ist seine Ausdrucksweise verständlich und natürlich. לבוש ist Rest des zweiten Stichos, wahrscheinlich des zweiten Hemistichs, man kann ein בשת hinzusetzen und sich das erste Hemistich als Gegensatz von v. 18 denken: אֵיךְ שֻׁכַּבְתָּ מִקִּבְרֶךָ. Wie diese beiden Langverse am Anfang verstümmelt sind, so auch der dritte, **20a**, wo das Substantiv ausgefallen ist, auf das sich das Suff. von אתם bezieht. Da der König nur mit seinen Vorfahren im Grabe vereint zu werden wünschen könnte, da die Versagung des Grabes damit motivirt wird, dass er sein eigenes Volk gemordet habe, so müssen vorher die Väter genannt sein, also אבותיך. Naboned muss nicht blos ein Schwelger, sondern auch ein Tyrann gewesen sein, und zwar nicht nur gegen Israel, wie Deuterojes. bezeugt, sondern auch gegen sein eigenes Volk. **20b. 21** Mit ihm müssen seine Kinder untergehen. Das letzte Wort in v. 20 ist mit LXX in מֵרָע zu verbessern, ebenso אבותם v. 21 in אֲבִיהֶם, weil die Sprache dadurch energischer und die Dichtung einheitlicher wird. Man soll die böse Brut abschlachten, damit sie nicht die Erde einnehmen. Der Sohn des letzten Königs, Belsazar, war bedeutend genug, um ihn auf diese indirecte Weise (indirect und allgemein, damit das volle Licht der Person des Königs verbleibt) zu erwähnen. Der letzte Halbvers lautet jetzt: (damit sie nicht) erfüllen die Fläche des Erdkreises mit Städten. Das wäre ja ein Verdienst, das Gegentheil von dem, was der Vater that v. 17, sollte also belohnt, statt bestraft werden, haben doch auch die Griechen deshalb Asien so leicht behaupten können, weil sie Städte bauten für die friedlichen Leute. Aber das letzte Wort ist auch metrisch überzählig, darf also nicht in עריצים oder עִיִּין oder חרבים oder עָרִים verwandelt oder als Aramaismus für צָרִים (I Sam. 28,16) angesehen werden, sondern ist Variante zu פני תבל. — **22. 23** Ob diese Verse von dritter Hand zugesetzt sind oder zu c. 13 gehören, was mir weniger wahrscheinlich ist, das lässt sich nicht entscheiden, sicher ist nur, dass man sie nicht zu dem völlig in sich abgeschlossenen Gedicht c. 14,4—21 hinzurechnen darf. Das Versmass ist wenig correct, das dreimalige נאם um so auffälliger, als sonst in c. 13 Jahves Rede stets ohne jede Formel eingeführt wird. — Sogar Babels Name soll ausgerottet werden. נין ונכד ist sprüchwörtlich wie unser Kind und Kegel vgl. Gen. 21,23. Job. 18,19. Der קפד auch c. 34,11 (Zph. 2,14) mit ינשוף, meist für den Igel gehalten (andere: Rohrdommel).

Zweites Stück c. 14,24—27. Über die Einsetzung des Stückes s. die Einleitung § 13. Stade behauptet, es sei von einem nachexilischen Schriftsteller aus jesaian. Phrasen zusammengeleimt, ohne zu sagen, woher die Phrasen stammen und warum sie zusammengeleimt sind. Um der »ganzen« Erde willen ein Stück für nachexilisch zu erklären, das ist wenig überlegt. Assurs völlige Niederwerfung war für Jesaias Standpunct und Gesichtskreis, und wohl nicht blos für den seinigen, eine Entscheidung für alle Völker, in noch höherem Masse, als die »Völkerschlacht« bei Leipzig. Dass unser Stück mit der Redactorenarbeit c. 10,5—34 nichts zu schaffen hat, versteht sich von selbst; mit c. 17,12—18,6 möchte ich es nicht verbinden, weil das letztere in sich geschlossen ist, aber allerdings ist es dazu nach Form und Inhalt ein Seitenstück und jedenfalls in die Periode

14 [24] Geschworen hat Jahve der Heere also:

**Fürwahr wie ich's gedacht, so geschieht's,**
**Und wie ich's geplant, das ersteht:**
**[25] Zu zerbrechen Assur in meinem Lande,**
**Und auf meinen Bergen tret' ich ihn nieder.**
Und weichen wird von ihnen sein Joch,
Und seine Last von seiner (?) Schulter weichen (?).
**[26] Das ist der Plan, der geplant über die ganze Erde,**
**Und das ist die Hand, die gestreckt über alle Völker;**
**[27] Denn Jahve hat's geplant, und wer bricht's?**
**Und seine Hand ist die ausgestreckte, und wer wendet sie?**

* * *

---

Sanherib zu setzen. **24** Die Einleitungsformel fügt sich nicht in das aus Distichen bestehende Metrum und fehlt in LXX (die dafür den Schluss von v. 23 heranzieht): sie ist vermuthlich aus der Schwurformel v. 24b abgeleitet, um doch dem Fragment etwas Selbständigkeit zu geben. Zu דמה vgl. c. 10 7. Jahve hat einen Plan erdacht (nachgeahmt c. 19 12. 17. 23 8. 9), der sicher in Erfüllung geht (היה und קום auch c. 7 7). **25** Er will Assur nach Palästina rufen als seine Zuchtruthe c. 10 5, diese dann aber zerbrechen; in Jahves Lande soll es geschehen, damit sichtbar wird, dass Jahve es gethan hat; in einem anderen Lande geschehend, würde es dessen Gottheit zugeschrieben werden. So denkt die alte Zeit (vgl. II Reg. 3 27), während es für den Universalismus der nachexilischen Zeit gleichgültig gewesen wäre, wo es geschieht. Was für Jes. zeitgeschichtlich motivirt ist, wird übrigens später zum eschatologischen Dogma von Weltgericht bei Jerusalem, das auch der Islam angenommen hat. Der inf. im folgenden Stichos durch das verb. fin. abgelöst. In הרי kann das Nomen auch als sing. gesprochen werden (Bergland). In v. 25b wäre entweder מעליו oder שכמם zu erwarten, und das zweimalige סור ist auch nicht schön. Das Distichon findet sich auch c. 10 27 (s. dazu) und ist aus c. 9 3 hervorgegangen. Dazu aber passt es gar nicht gut in unsern Zusammenhang, denn v. 26 zeigt, dass Jes. gar nicht speciell an Judas Befreiung denkt, sondern an Jahves Weltplan überhaupt. Daher ist das Distichon als Citat eines Lesers, vielleicht aus c. 10 27, anzusehen. **26** זאת bezieht sich offenbar über v. 25b hinweg auf v. 24b. 25a. כל הארץ ist weder Palästina oder Juda noch das assyrische Reich, sondern eben die ganze Erde, wie v. 26b deutlich genug zeigt. Es ist das ein hyperbolischer Ausdruck, wenn man blos an die schlagende Hand denkt, obwohl allerdings nicht viel Völker ungeschlagen bleiben, nachdem zuerst Assur die ganze Welt bis nach Kusch hin (c. 20) geschlagen hat und dann mit allen seinen Völkern von Jahve geschlagen ist. Aber selbst die Völker, die nicht direct passiv oder activ an dem grossen Weltdrama betheiligt sind, sind doch an dessen Ausgange sehr stark interessirt: wird Assur nicht vernichtet, so bleibt kein Volk ungeknechtet. Dieser Vers spricht mit begreiflicher Erregung des Sprechers den universalen Character der bevorstehenden Katastrophe aus, und damit einen Gedanken, den vorher kein Prophet gedacht hatte. Assurs Streben nach der Weltherrschaft ist nicht die Ursache, aber die Veranlassung gewesen, dass die prophetische Religion die Welt zu umfassen wagt. Sie denkt ja noch nicht daran, Weltreligion sein zu wollen, aber ihren Gott erkennt sie als den Gott der Welt. Man braucht weder einem unhistorischen Supranaturalismus, noch dem Cultus der Genies zu huldigen, wenn man sich freut, den Mann zu kennen, der einen solchen Gedanken, wenn auch ohne Bewusstsein seiner unermesslichen Folgen, zum ersten Mal empfangen hat. Dass es kritischer und historischer sei, weltumwandelnde Gedanken aus einer halb unbewusst erfolgten Ansammlung von Ansichten und Reflexionen zu erklären, das Grosse nicht durch grosse Männer gethan, sondern durch die namenlose Masse oder

14[28] Im Todesjahr des Königs Ahas war dies Orakel:

[29] *Freue dich nicht, ganz Philistäa,*
*Dass zerbrochen ist der Stab, der dich schlug,*
*Denn aus der Wurzel der Schlange sprosst ein Basilisk,*
*Und dessen Frucht ist ein geflügelter Saraf.*

[30] *Und weiden werden auf meiner Aue die Niedrigen,*
*Und die Armen in Sicherheit sich lagern;*
*Aber tödten werde ich durch Hunger deinen Samen,*
*Und deinen Rest ermorde ich.*

---

durch die Gährung der Stoffe selber ausgebrütet zu denken, das bezweifle ich; das ist naturgeschichtlich, nicht geschichtlich gedacht und ebenso wenig religiös, denn die lebendige Religion, zumal die biblische, stellt überall die Person und die That in den Vordergrund. **27** zeugt von dem Enthusiasmus, mit dem jener grosse Gedanke den Jes. erfüllt. Er leugnet, dass jemand Jahves Plan umstossen könne — dass jemand das Vorhandensein eines solchen Gottesplans anzweifeln könnte, daran denkt er in diesem Augenblick gar nicht. In v. 26 und 27 haben ꞉ und ꞉ wider die gewöhnliche Regel überall ein dag. f.

Drittes Stück c. 14 28—32, Orakel über Philistäa, ein Gedicht in vier Vierzeilern, deren letzter verstümmelt ist. Ganz Philistäa jauchzt über den Untergang eines ungenannten Bedrückers, aber ein schlimmerer Feind, der mit dem bisherigen irgendwie zusammenhängt, wird über es hereinbrechen, während das arme Jahvevolk in dem von Jahve gegründeten Zion sich geborgen weiss. Verf. des Gedichts ist nicht Jes., denn dieser kennt wohl im Volk Arme und Niedrige, nennt aber nicht das ganze Volk so, schreibt diesem auch nicht die Gesinnung zu, die aus v. 32 spricht. Dagegen wird in der nachexilischen Zeit, besonders auch von Tritojesaia, das Volk als עני und Zion als specielle Schöpfung des Weltherrschers bezeichnet (z. B. c. 66). Der zerbrochene Stab ist also nicht Ahas, wie der Redactor anzunehmen scheint v. 28, ebenso wenig ein assyrischer König. Das Gedicht muss noch vor die Makkabäerzeit fallen, weil seine Haltung so ganz unkriegerisch ist und die Juden offenbar keine Händel mit den Philistern gehabt haben. Am Leichtesten ist es wohl aus der Situation Palästinas nach der Schlacht von Issos und vor der Einnahme von Tyrus und Gaza durch Alexander zu erklären; unter den letzten Königen Persiens und deren ägyptischen Kriegen hatten die Philister genug gelitten, um über Issos sich zu freuen. **28** Die natürlichste Auffassung dieser Überschrift ist doch die, dass Ahas der Stab sein soll, der die Philister schlug. Wie der Redactor den Ahas, von dem er doch II Chr. 28 18 f. das Gegentheil las, dafür ansehen konnte, ist allerdings schwer zu begreifen. Vielleicht hat in dem Zusammenhang, dem er das Gedicht entnommen haben mag, ein anderer ähnlicher Name gestanden, z. B. der Name eines Perserkönigs, etwa des vorletzten. **29** »Ganz« Philistäa, dessen Cantone sonst nicht immer einig waren, freut sich über den Sturz des Zwingherrn. Das Bild vom Stabe kennen wir als jesaianisch. v. 29 b bietet eine so unglückliche Vermischung verschiedenartiger Bilder, dass man gern annimmt, der Dichter bediene sich einer sprüchwörtlichen Phrase. Der Sinn ist: die jetzige Katastrophe euers Bedrückers wird für euch nicht die Freiheit, sondern noch härtere Drangsalirung im Gefolge haben, sei es, dass der jetzige Bedrücker wieder erstarkt und Rache nimmt, sei es, dass er einem schlimmeren Tyrannen Platz macht; das letztere scheint nach v. 31 die Meinung des Dichters zu sein. Auch Dan. 2 werden die verschiedenen Weltreiche als Theile Eines Körpers betrachtet, wie hier als Theile Einer Pflanze. Saraf s. zu c. 6 3, Basilisk zu 11 8. **30** Die Erstgebornen, d. h. die Vornehmsten der Niedrigen müssten die Juden sein, aber wer sind denn die Niedrigen und warum sind die Juden die allerniedrigsten? Da auch das Verb. weiden einer Näher-

[31] *Heule, Thor, schreie, Stadt,*
*Verzage, ganz Philistäa!*
*Denn vom Norden kommt Rauch,*
*Und keiner ist vereinzelt in seinen Reihen.*
[32] *Und was wird antworten [mein Volk]*
*Den Volksboten . . . . . .*
*Dass Jahve gegründet Zion*
*Und darin sich bergen die Elenden seines Volkes.*

* * *

---

bestimmung bedarf, die jetzt fehlt, so ist mit vielen Exegeten בְּנָוִי, auf meiner Aue, zu lesen. Sprecher ist Jahve wie auch in 30b, wo יהרג nach der häufigen Verwechslung von י und א aus אהרג entstanden ist. Eine Wurzel durch Hunger tödten, ist ein so unmögliches Bild, dass man gern zu dem von LXX gewiesenen Ausweg greift, שרשך für einen Schreibfehler statt זרעך anzusehen, das auch zu שאריתך besser passt. Der Hunger erinnert an c. 5₁₃; ein Land wie Philistäa konnte schon vor der unmittelbaren Berührung mit dem Feinde in schwere Ungelegenheit kommen, wenn der Handel gestört wurde. **31** Der dritte Vierzeiler ist den Zeitgenossen zweifellos deutlicher gewesen als uns. Ist der letzte Stichos nicht blos Phrase und Nachahmung (c. 5₂₆ff.), so ist er auf das Heer Alexanders gewiss besser anwendbar, als auf irgend ein anderes aus jenen Jahrhunderten. Die מועדים, die Truppenkörper des Feindes, den der Vf. hier mit dem Suffix bezeichnet, als hätte er ihn genannt, haben keine Marodeurs (c. 5₂₇). Dr. und Dillm. wollen: »auf seinen Sammelplätzen«, soll das heissen, dass jeder seine Compagnie finden kann oder dass keiner desertirt? oder was soll es sonst heissen? Das Thor (שער ausnahmsweise fem.) wie c. 3₂₆. נמוג inf. abs. statt des imp. Rauch kündigt den herannahenden Feind an, sei es der Rauch der Wachtfeuer oder der der verbrannten Städte; man kann nicht sehen, was der Vf. meint. **32** Dass v. 32a verstümmelt ist, wird schon am Rhythmus klar. Es fehlt ein Subj. zu יענה, etwa עמי; ferner sollte dem Antworten doch ein Fragen entsprechen. Also vielleicht: was wird mein Volk antworten den Volksboten, wenn sie kommen, כי יבאו. Der Dichter erwartet oder weiss schon, dass die Philister Volksboten (גוי ein Gen. der Qualität), Volksherolde nach Jerusalem senden wollen mit der Anfrage, was die Juden zu thun gedenken, ob sie sich einem Freiheitskampfe anschliessen wollen. Die Antwort, die der Dichter vorhersieht, ist nach dem Sinne Jesaias, aber auch nach dem der späteren Stillen im Lande. Juda führt keine weltlichen Kriege, hat es auch nicht nöthig, denn Zion ist die Gottesstadt. Ob Jes. sich aber so ausgedrückt hätte, ist sehr fraglich. Für ihn ist Zion eine Königsstadt, von David gegründet (29₁), erst das nachexilische Zion ist eine specifische Jahveschöpfung, eine geistliche Stadt: »meine Hand hat dies alles gemacht und so entstand alles dieses«, sagt Tritojes. c. 66₂ und spricht dann weiter von dem עני, ganz so wie unser Verf. Der Ausdruck: »die Dulder seines Volkes« enthält keinen Gegensatz gegen die Vornehmen, die ja sonst die Antwort zu geben gehabt hätten; עמו ist appositioneller Gen. und nöthig, weil das Wort עני das Suff. nicht gut bekommen konnte.

Viertes Stück c. 15. 16, Orakel über Moab, den nach Philistäa nächsten Nachbarn Judas. Es ist eine mehr dichterische, als prophetische Schilderung der Überwältigung Moabs durch einen ungenannten Feind und ihrer Folgen, die sich in stark abweichender Bearbeitung auch Jer. 48 findet. Dass in Jer. 48 älteres Gut von jüngerer Hand umgearbeitet ist, ergiebt sich schon daraus, dass auch Num. 21 und 24 ausgebeutet ist, aber auch Jes. 15. 16 ist nicht mehr ein erster Wurf. Am deutlichsten verrathen sich als fremde Zusätze der Schluss c. 16₁₃f., sowie c. 15₉ von כי אשית an und c. 16₂. Entfernt man diese Zusätze, die den Ton der Prophetie anschlagen, so bleibt kein Orakel

15 [1] Orakel über Moab.

*Dass in der Nacht vergewaltigt, Ar-Moab vernichtet!*
*Dass in der Nacht vergewaltigt, Qir-Moab vernichtet!*
[2] ***H****inan steigt die Tochter Dibon die Höhen zum Weinen,*
*Auf Nebo und auf Medeba jammert Moab,*
*Auf all seinen Häuptern eine Glatze, jeder Bart abgehauen,*
[3] *Auf seinen Gassen gürten sie den Sack um, auf seinen Dächern . . . .*
*Und auf seinen Märkten jammert alles, zerfahrend in Weinen,*
[4] *Es schreit Hesbon und Elale, bis Jahas ward's gehört.*

---

über, sondern ein Klaggedicht, das Geschehenes und Geschehendes schildert und also erst von der Bearbeitung zu einer Vorhersagung gestempelt worden ist (vgl. zu c. 23 1—14). Etwas zweifelhaft ist noch die Ursprünglichkeit von c. 16 1.3—6, wo die Sprache kälter und härter klingt, als in der übrigen von Mitleid überfliessenden Klage, aber dieser Unterschied kann auf dem Inhalt jener zwei Strophen beruhen. Die Dichtung stellt voran zwei Langverse, die mir aber darauf berechnet scheinen, vor jeder Strophe wiederholt zu werden, obwohl vielleicht nicht beide miteinander, sondern abwechselnd bald der eine, bald der andere; die Strophen enthalten ausserdem je sechs Langverse und würden mit dem Kehrvers die in solchen Dichtungen beliebte Siebenzahl erreichen. Gewiss ist, dass die Dichtung nicht von Jes. herrührt, mit dessen Sprache und Geist sie nicht das Mindeste gemein hat und in dessen Zeit man sie nicht unterbringen kann. Hitzigs scharfsinnige Vermuthung, dass Jona ben Amitthai II Reg. 14 25 ihr Verf. sei, stützt sich hauptsächlich auf den Epilog c. 16 13 f., der aber durch die vermeintlich jesaianischen Vocabeln und die drei Jahve so wenig als jesaianisch erwiesen werden kann, wie der ähnliche Epilog c. 21 16 f. Andererseits sind Schwallys Gründe gegen vorexilischen Ursprung (ZATW. 1888, S. 209): das Fehlen der »Busspredigt«, die das Characteristikum der echten Prophetie sein soll, das Beten im Heiligthum statt des Opferns, die mangelhafte, des Fortschritts entbehrende Anlage, ohne alles Gewicht. Wenn die echten Propheten es anders machen und von einem solchen die Moabiter durchaus eine Busspredigt kriegen müssen, so kann man ja das Gedicht alten moschelim zuschreiben. Aber aus anderen Gründen ist die Annahme eines späteren Ursprungs vorzuziehen. Die Epiloge c. 16 13 f. 21 16 f. passen nur in eine Zeit, wo man den Wunsch und die Hoffnung hatte, die Moabiter und Nabatäer gründlich gedemüthigt zu sehen. Der Mann, der diese Wünsche zu verwirklichen trachtete, ist Alexander Jannäus. Zu diesen Unternehmungen wollen die Bearbeiter von Jes. 15 f. und Jer. 48 anfeuern und prophetisch ermuthigen. Ist nun das ursprüngliche Stück מאז geredet nach Jes. 16 13, so darf man seinen Ursprung nicht allzu weit zurück verlegen, nicht in jene Urzeit, wofür die Juden die vorexilische Periode halten. Vielleicht nimmt man am Besten einen nabatäischen Überfall Moabs im 2. Jahrh. an; der Herrscher auf dem Zion, der nicht König genannt wird und der Edom unterjocht hat, wäre Johannes Hyrkanus. 15 1 כי hat die Kraft einer Interjection wie Gen. 18 20; ob es eine wirkliche Interjection ist oder ob eine elliptische Phrase vorliegt (wir klagen, dass), ist nicht zu entscheiden. Der stat. constr. ליל legt einen sinnlosen Accent auf das נדמה (in der Nacht, wo Ar-Moab überwältigt worden ist, ist es vernichtet worden) und beruht auf einer Verkennung des Rhythmus; man muss mit den alten Übersetzern לילה lesen wie c. 16 3 und Ar-Moab rhythmisch mit נדמה verbinden, das sonst unangenehm nachklappt; die Cäsur fällt nach שדד. Ar-Moab und Qir-Moab sind die bedeutendsten Festungen und Hauptstädte, vorausgesetzt, dass beide Namen nicht dieselbe Stadt meinen. Ar-Moab liegt südlich am Arnon, Qir-Moab, wenn identisch mit Qir-Hereseth (16 7. II Reg. 3 25) weiter südlich, fast in der Mitte zwischen dem Arnon und der Südgrenze. Beide Festungen sind dem Anschein nach überrumpelt. 2 הבית ist unverständlich. Wenn es

*Darum beben die Lenden Moabs, seine Seele bebt ihm,*
*5 Sein Herz dem Moab schreit, dessen Flüchtling bis Zoar.*
*Ach! den Aufstieg von Haluchit, mit Weinen ersteigt's ihn,*
*Ach! des Wegs von Horonaim, Untergangsklage erheben sie,*
*6 Ach! die Wasser von Nimrim, Wüstungen werden sie,*
*Denn verdorrt die Mahd, dahin das Gras, Grünes giebt's nicht!*

*7 Darum das Übrige, das sie erworben, und ihr Verwahrtes,*
*Über den Steppenbach tragen sie es . . . . . . . .*
*8 Denn umkreist hat das Geschrei die Grenze Moabs,*
*Bis Eglaim geht sein Gejammer und Beer Elim sein Gejammer,*
*9 Denn die Wasser Dimons sind voll von Blut*
. . . . . . . . . . . . . . . . . .

---

ein Tempelhaus bedeuten sollte, so müsste es näher bezeichnet sein, und dem Satz würde das Subj. fehlen; dass es aber für Beth Diblataim oder B. baal maon oder B. bamoth abgekürzt und also grade der unterscheidende Name weggelassen wäre, ist nicht weniger unwahrscheinlich. LXX hat es nicht. Zu lesen ist (vgl. Jer. 48 18): עָלְתָה בַּת־דִּיבוֹן. Dibon liegt eine Meile nördlich vom Arnon; es wird zuerst erreicht von der Kunde des Schicksals Ar-Moabs und sucht bestürzt die Höhenheiligthümer auf, um vor der Gottheit zu klagen. Dann breitet sich das Gerücht weiter nach Norden aus, nach Nebo am Berg Nebo, nahe an der Nordostspitze des todten Meeres, und nach Medeba, südöstlich davon, südlich von Hesbon. יְיֵלִיל gewöhnlich so statt יְיֵלִל, vielleicht um das verb. als denom. erscheinen zu lassen. In v. 2b schwanken die Handschriften zwischen גרועה und גדועה, ersteres hat Jer. 48 37, letzteres ist drastischer. Die Aussprache ראשיו mit o für a nur hier. **3** Der Text ist mehrfach in Unordnung, denn der Wechsel zwischen dem masc. und fem. suff. ist unmotivirt und hinter גגותיה fehlt ein Wort, wahrscheinlich מִסְפֵּד vgl. Jer. 48 38 und das *κοπτεσϑε* der LXX. »Herabfahren in Weinen« ist wohl eine ungenaue Anwendung des Bildes vom Auge, das in Thränen herabfährt (Jer. 9 17. Klagel. 1 16. 3 48). **4a** führt noch weiter nach Norden. Elale, Jer. 48 34 durch עד mit Hesbon verbunden und diesem untergeordnet, liegt nördlich nahe bei Hesbon, der Hauptstadt des Gebiets zwischen dem Arnon und Gilead, Jahas oder Jahsa wahrscheinlich südöstlich davon. **4b** bis 6, die zweite Strophe, deren einleitendes על־כן auf das Thema v. 1 zurückweist. Für die חֲלֻצֵי, die Gerüsteten Moabs liest man wegen der Fortsetzung besser mit LXX חַלְצֵי, die Hüften, und in Folge davon das perf. ירעו. ירע vgl. יָרֵא ist *απ. λεγ.* **5** Für לבי hat LXX besser לב oder vielleicht לִבּוֹ. Sodann spricht man wohl richtiger בָּרִיחָה, der sing. als collectiv behandelt wie פליט, denn das weibliche Suffix, ohnehin incorrect geschrieben, passt nicht. Zoar liegt an der Südostspitze des todten Meeres; die Moabiter fliehen also nach dem Süden vgl. v. 7. Eglat Schelischijja ist wahrscheinlich aus Jer. 48 34 eingedrungen und ist vermuthlich ein Stadtname; es mögen drei Eglat bei einander gelegen haben und das unsrige von den Bewohnern des Nordens als drittes, also südlichstes, gezählt sein. Es folgen jetzt vier כי, von denen man nicht weiss, ob sie sämmtlich Conjunctionen oder ob nicht die drei ersten Interjectionen sind, vorausgesetzt, dass der Text in Ordnung ist. Die Interjection würde in den drei ersten Langversen dem Rhythmus besser entsprechen und wohl auch dem Sinne. Der Aufstieg von Haluchit nach Onomast. ed. de Lag. I, S. 276 zwischen Areopolis (Rabbath Moab, südlich von Ar-Moab) und Zoar. Für den Weg von Choronaim, das nach Jer. 48 34 nahe bei Zoar gelegen haben muss, steht Jer. 48 5 besser der Abstieg von Ch. Das sonderbare יעערו ist wohl für יְעַרְעֵרוּ verschrieben. **6** Nimrim, in de Lag. Onom. als Nemerim (I, 143) und *Νεβηρείμ* (I, 284) erwähnt, nördlich von Zoar. **7** bis 9, die dritte Strophe, wie die zweite v. 4b mit על־כן beginnend. Man könnte übersetzen: einen Rest macht er (durch die Flucht); besser

Denn ich werde über Dimon setzen Hinzugefügtes,
Der Flüchtlingschaft Moabs einen Löwen, dem Rest Admas.
16 [2]Und geschehen wird's: wie flatternde Vögel, ein gescheuchtes Nest,
Werden sein die Gemeinden Moabs, die Ufer des Arnon.

16 [1]*Sie sandten das Lamm des Landesfürsten von Sela wüstenwärts,*
*Zum Berg der Tochter Zion: [3]„Gieb Rath, schaffe Entscheidung,*
*Mache gleich der Nacht deinen Schatten mitten am Mittag,*
*Verbirg die Versprengten, den Flüchtigen verrathe nicht,*
[4]*Mögen gasten bei dir meine Versprengten, . . . . Moabs,*
*Sei ein Versteck für sie vor dem Verwüster!*

---

übersetzt man nach Jer. 48 36: das Übrige, Ersparte (vgl. יֶתֶר Ps. 17 14), das man (oder עשׂוּ sie) erworben hat. פקדה hier wie Ps. 109 8 im Sinn von פִּקָּדוֹן z. B. Gen. 41 36, nach Lev. 5 23 Werthgegenstände, die man jemandem zur Aufbewahrung anvertraut hat. Diese Ersparnisse und Schätze bringen die Bewohner des Südens über den Grenzbach nach Edom. Der Grenzbach heisst Am. 6 14 Bach der Steppe (ערבה), und dasselbe wird auch unser ערבים bedeuten. Es ist der Wadi el Ahsa. Das zweite Hemistich dieses Langverses fehlt. **8** scheint das Verlassen des Landes erklären zu sollen. Das Geschrei und also die Noth zeigt sich auf der ganzen Grenze Moabs, kein Theil blieb unverschont, um noch eine Zuflucht bieten zu können. Eglaim liegt nach de Lag. Onom. I, 98. 228 acht Milien südlich von Rabbath Moab, Beer Elim ist unbekannt. Man sollte erwarten, es würden zwei Ortschaften genannt, die dem israelitischen »Dan und Berseba« entsprechen; danach würde das im nördlichen Moab gelegene Beer Num. 21 16 ff. vielleicht passen. **9** Dimon ist nach den Meisten für Dibon geschrieben, um an דם anzuklingen, aber das nördliche Dibon ist hier nicht angebracht, auch v. 2 schon dagewesen; dazu steht es um die Wasser Dibons misslich. Knob. meint, es könne Madmen beabsichtigt gewesen sein, welcher Ort, nach Jer. 48 2 (Jes. 25 10) zu urtheilen, wohl eine Erwähnung verdient hätte, doch geht dabei das Wortspiel verloren. Es muss ein Ort an der edomitischen Grenze sein, wo die Wasser auch sonst »roth wie Blut« sein konnten II Reg. 3 22 ff. Was dann in v. 9 folgt, ist kaum verständlich. Was ist das für ein »Hinzugefügtes«, wie können die Wasser Dimons blutig sein, wenn künftig etwas Schlimmeres hinzukommen soll? was soll vollends der Löwe? Und warum spricht Jahve hier plötzlich und im futur.? Dazu noch der Stil: Hinzugefügtes setzen, statt hinzufügen, und als Apposition zu jenem Neutrum ein Löwe! Vielleicht ist der Text stark verderbt, aber wahrscheinlich handelt es sich zugleich um einen Einsatz, durch den die Dichtung zu einer Prophetie umgewandelt werden soll; der Löwe mag Alexander Jannäus sein und das »Hinzugefügte« sein bevorstehender Angriff auf Moab. Das letzte Wort scheint ein Eigenname zu sein, wie auch LXX annehmen; sind die Moabiter aus Sodom gekommen (Gen. 19), so mochte auch ein Theil von ihnen als Rest Admas bezeichnet werden können. **16 1** bis 4a bildet die vierte Strophe (ohne v. 2). שִׁלְחוּ ist von den Punctatoren als imp. behandelt, man sieht nicht ein, warum und wer hier spricht. Dem Zusammenhang angemessen ist שָׁלְחוּ. In Edom angekommen, schickt man von der Hauptstadt Sela (Petra) aus, wohin sich die Fürsten Moabs naturgemäss gewendet haben, das »Lamm des Landesherrschers«, den dem jüdischen Oberherrn gebührende Tribut, die mincha, die auch Mesa den Nordisraeliten in כרים entrichtete II Reg. 3 4, »wüstenwärts« weil Edom und Jerusalem durch die Wüste getrennt sind, zum Berge Zion, zu Johannes Hyrkanus, der die Edomiter unterjocht hatte. **2** passt nicht in den Zusammenhang. Abgesehen von dem deutlichen futur., das freilich die Exegeten ignoriren, wäre es doch höchst sonderbar, hier von dem ängstlichen Flüchten der Moabiter zu reden, als hätten wir noch nichts davon gehört und als wären die Moabiter nicht grade auf jüdischem Boden vorläufig zur Ruhe ge-

*Wenn dahin der Druck, vorbei die Gewalt, fort der Zertreter vom Lande,*
[5] *Wird gegründet sein in Liebe der Thron . . . . . .*
*Und auf ihm sitzen einer in Treuen im Zelte Davids,*
*Ein Richter, so fragend nach Recht wie eifrig auf Gerechtigkeit."*
[6] *„„Wir haben gehört vom Hochmuth Moabs, dem sehr hochmüthigen,*
*Seiner Hoffart, seinem Hochmuth und Übermuth, seinem unwahren [Geschwätz.""*

---

kommen. Wegen des futur. muss dieser Vers zu c. 15 9b gehören: wenn erst der Löwe über Moab kommt, werden die Moabiter vor ihm das sein, was nach c. 10 14 die Völker vor Assur waren. Die בנות מואב müssen nach der Apposition »die Ufer des Arnon« Gemeinden, Städte sein, nicht Weiber. **3** schliesst sich unmittelbar an die v. 1 gemeldete Beschickung des jüdischen Fürsten an. Zion wird angeredet, wie die Fortsetzung zeigt, daher mit Qre הביאי und mit Ktib עשׂי zu lesen (das Verfahren des Qre ist hier räthselhaft); man bestürmt die Tochter Zion mit einer Flut von Imperativen, weil man in Angst und Noth ist. Mache פלילה (*απ. λεγ.*), Entscheidung, nämlich zwischen den Moabitern und den Eroberern, wenn diese, wie das Folgende andeutet, die Auslieferung der Flüchtigen verlangen. Diese Bitte setzt voraus, dass der Fürst von Juda den Eroberern entweder gewachsen oder befreundet ist. Es ist zweifelhaft, ob dies von Usia gegenüber Jerobeam II. gesagt werden konnte, dagegen passt es sehr gut, wenn der Fürst Joh. Hyrk. und die Besieger Moabs etwa die Nabatäer sind. **4a** Die Flüchtlinge möchten vor der Hand als גרים in Edom bleiben dürfen. Vor מואב muss ein dem נדחי ähnliches Wort ausgefallen sein. הֱוִי vgl. הֱוֵה Gen. 27 29, wechselt mit הֱיִי ab. **4b** bis 6, die fünfte Strophe, die ihrem Inhalt nach nicht fehlen kann, wenn man die vierte Strophe für einen ursprünglichen Bestandtheil der Dichtung hält, aber noch mehr als die vierte durch ihren Ton von dem Ganzen absticht. Dem Dichter mag das hier angeschlagene Thema weniger leicht von der Hand gegangen sein, dass er in v. 5 so stark in Citaten spricht oder in messianische Phrasen fällt, die im Munde der Moabiter gar nicht natürlich klingen. Oder wollte er ihr unaufrichtiges Geschwätz (v. 6) an einem Beispiel illustriren, indem er ihnen solche Worte in den Mund legt, wie sie sie allerdings im 2. Jahrh. von frommen Juden hören konnten? Eine andere Möglichkeit wäre, dass eine fremde Hand sich hier eingemischt und Lücken unglücklich ausgefüllt hat. Ist v. 4b. 5 ursprünglich, so kann man kaum anders, als v. 4b als Vordersatz fassen, entweder: denn ist zu Ende, oder: wann zu Ende ist. מץ könnte Auspresser oder Auspressung sein, aber es ist *απ. λεγ.* und hat auffälliger Weise den Artikel, man könnte fragen, ob nicht חָמֵץ gemeint war. **5** klingt sehr nach c. 9 6, aber noch mehr nach Spr. 20 8. 28, daher braucht man wohl nicht anzunehmen, dass die Moabiter den messianischen Hoffnungen der Juden schmeicheln wollen. Der Fürst thront im Zelte Davids, auf dem alten Königssitz; dass er selber Davidide sei, wird nicht gesagt, wie er ja auch nicht König genannt wird. Wie mit diesen Worten ein judäischer Statthalter in Edom oder Moab bezeichnet werden kann, verstehe ich nicht. Das מהיר meint wohl ebenso sehr die moralische »Eilfertigkeit«, als die technische Tüchtigkeit des Fürsten. **6** ist die Antwort auf das Gesuch der Moabiter; es wird abgewiesen wegen der längst bekannten Hoffart und Treulosigkeit Moabs, man versieht sich keiner Vortheile von solchen Metöken. גֵּא aus גֵּאֶה verkürzt, was sonst bei der Form qiṭṭēl der Wurzel לה nicht vorkommt (s. O. § 182 b). **7** mit v. 8 die sechste Strophe. לכן kann sich wieder nur auf c. 15 1 als Kehrvers beziehen, nicht auf das Vorhergehende, da das v. 7. 8 beschriebene Unglück auch dann bejammernswerth wäre, wenn Moab in Edom Schutz gefunden hätte. Die letzten Strophen sind einem Gegenstand gewidmet, der für den Dichter ein besonderes Interesse hat (v. 9), dem Wein. »Moab jammert um Moab« wäre geschraubt, wenn das zweite Moab das Land bedeuten soll, und schwülstig, wenn es heissen soll: über sich selbst. Ist der Text nicht verderbt (LXX haben ebenso

[7] ***D****rum jammert Moab gegen Moab,* *ganz jammert es,*
*Um die Traubenkuchen von Qir-hareset* *seufzen sie ganz zermalmt,*
[8] *Denn die Pflanzungen Hesbons sind verwelkt,* *der Weinstock Sibmas,*
*Dessen Edeltrauben erschlugen* *die Herren der Völker,*
*Die bis Jaser reichten,* *schweiften zur Wüste,*
*Dessen Schösslinge sich ausbreiteten,* *zum Meer hinüber wanderten.*

[9] ***D****arum weine ich mit dem Weinen Jasers* *um Sibmas Weinstock,*
*Netze dich mit meiner Thräne,* *Hesbon und Elale,*
*Denn auf deine Lese und auf dein Lesen* *brach ein Hussa herein,*
[10] *Und eingeheimst ist Freude und Lust* *aus dem Fruchtgelände,*
*Und in den Weinbergen jauchzt es nicht* *und kreischt es nicht,*
*Wein in den Keltern tritt man nicht,* *das Heissa ist verstummt.*

[11] ***D****arum mein Inwendiges, über Moab* *gleich der Zither braust es,*
*Und mein Inneres über Qir-hares* . . . . . . .
. . . . . . . . . . . .

---

künstlich במואב, in Moab d. h. nicht in Edom, wo die Aufnahme versagt wurde), so muss לְ = אֶל sein, obwohl es in v. 7b = עַל ist. Moab jammert gegen Moab, nur die Moabiter unter sich, da sie bei anderen kein Gehör finden. Qir-hareset s. c. 15 1 heisst v. 11 Qir-hares, doch wohl durch Schuld des Abschreibers. Für תהגו ist ohne Zweifel הָגוּ zu schreiben, wodurch der gewöhnliche Wechsel von impf. und perf. entsteht. Die Traubenkuchen (aus denen Jer. 48 31 Männer macht) gehören zur Festspeise des frohen Herbstfestes. Dass der Überfall in der Erntezeit geschah, zeigt auch v. 9. **8** Die Weinpflanzungen Hesbons und des benachbarten Sibma sind verlassen und nicht bewässert, darum verdorrt. אמלל scheint als Subst. angesehen zu sein. Die rothen Trauben (zu שׂריקים, besser שְׂרֻקִּים, ist ענבים zu ergänzen) dieser Orte erschlugen sonst d. h. machten trunken (c. 28 1) die Herren der Völker, lieferten Wein weithin an die Vornehmen; sie reichten (נגעו und תעו reimen sich) bis Jaser, nach de Lag. Onom. I, 131. 264 zehn Milien westlich von Rabbath Ammon, fünfzehn nördlich von Hesbon; sie »irrten in die (östliche) Wüste«, verloren sich in Gegenden, wo die Steppe der Cultur Halt gebietet, Culturpflanzen sich gar nicht hin getrauen und hier nur durch ihre überschwängliche Üppigkeit hingerathen; sie wandern westwärts hinüber zum (todten) Meer, nicht über's Meer, da der Weinbau Judas uns hier nichts angeht; יָמָּה wäre allerdings deutlicher gewesen. **9 und 10**, die siebente Strophe. Über den Wein muss der Dichter selbst mitweinen »mit dem Weinen Jasers«, wie wenn er in oder bei Jaser zu Hause wäre, was auch bei unserer Ansetzung des Stückes möglich sein wird, obgleich Judas Makkabäus die Juden Gileads nach Judäa brachte (I Mak. 5 45). In אריוך scheinen ו und י ihre Stelle vertauscht zu haben. קיץ, meist Obsternte, und קציר, sonst Kornernte, hier für בציר (das Jer. 48 32 hat) gewählt, um an קיץ anzuklingen; gehen beide auf die Weinernte. Auf diese, bei der sonst das fröhliche הידד ertönt. ist ein fürchterliches הידד des Feindes (vgl. Jer. 51 14) gefallen, der auch sonst mit dem Kelterer verglichen wird c. 63 3. Apk. 14 19 f. Welches Schicksal alttest. Texte oft hatten, zeigt wieder das שדד von Jer. 48 32. **10** Das subj. explic. הדרך ist wohl nicht vom Vf. hinzugesetzt. נאסף scheint auf אסף, das Einheimsen der Ernte anzuspielen, גיל auf כרמל zu reimen, ירנן an ירעע zu alliteriren. השבתי steht auch Jer. 48 33 und kann trotzdem nicht richtig sein; Dillm. scheint es auch zu fühlen, denn er sagt, es sei richtig; es ist mit mehreren Kritikern הָשְׁבַּת zu lesen. **11** scheint mit seinem על־כן eine neue Strophe zu beginnen, die nur zum kleinsten Theil erhalten ist. Aber möglich ist auch, dass v. 11 nur eine nachträgliche Variante zu v. 7 vorstellt vgl. Jer. 48 31, da v. 10 sich gut zum Schluss der Elegie eignet. Aus unserem מעי wäre das מואב v. 7 entstanden. Des

[12]Und geschehen wird's, wenn sich abmüht Moab auf der Bama,
Und kommt's zu seinem Heiligthum zu beten, kann es nicht . . . .

**[13]Das ist das Wort, das Jahve geredet hat über Moab vordem. [14]Und jetzt spricht Jahve also: In drei Jahren gleich den Jahren eines Söldners da wird gering sein die Herrlichkeit Moabs mit all dem grossen Lärm und der Rest klein, winzig, nicht stark.**

* * *

---

Dichters Eingeweide, der Sitz der stärkeren Empfindungen, brausen wie die Zither, seine innere Erregung strömte in eine Klagemelodie aus, die er nur in Form zu fassen hatte. Vielleicht würde die Dichtung uns bedeutender erscheinen, wenn sie in besserer Gestalt auf uns gekommen wäre, manches Einzelne, z. B. c. 168—10, hat auch jetzt poetischen Werth. **12** scheint nicht zu der Dichtung zu gehören, es ist eine Weissagung, hat einen andern Ton als die Klage und ist wahrscheinlich mit c. 159b und 162 vom Bearbeiter hinzugesetzt, wenn auch vielleicht nicht verfasst. Auch die religiöse Wendung, die dieser Vers nimmt, fehlt völlig in der Elegie. Ew. ergänzt das letzte Sätzchen durch den Anfang von Jer. 4813: Moab wird zu Schanden vor Kemosch, natürlich ohne eigentliche Berechtigung, aber mit der an ihm bekannten feinen Empfindung für die Farbe des Verses. נראה scheint ein blosses Versehen für נלאה zu sein, sonst würde es die Anzeichen der Zusetzung noch vermehren, denn das Erscheinen auf der Bama ist längst dagewesen. **13. 14** Nachschrift von der Hand desselben Schriftstellers, der auch den Epilog c. 2116f. schrieb, und da dieser letztere trotz aller jesaian. Redensarten nicht von Jes. sein kann, so wird dasselbe hier gelten. Stilo soluto sagt er, dass das Orakel c. 15. 16, das er selber erst in eine Weissagung verwandelt haben dürfte, bald in Erfüllung gehen soll. Es ist »vordem« gegeben, das heisst schwerlich: vor so und so vielen Jahrhunderten. **14** soll jesaianische Vocabeln und Gedanken haben, das ist nicht richtig. Das verbundene מעט מזער findet sich in den unechten Stellen c. 1025. 2917. Die drei Jahre sind nicht Nachahmung von Jes. (c. 203. 716. 84 vgl. Jer. 283); auf diese Meinung ist man nur gekommen, weil man שכיר ohne allen Grund als Jahrlöhner ansah, als einen Arbeiter, der sich auf's Jahr verdingt; Jahrlöhners Jahre sollen knappe Jahre sein. Aber wo es sich um eine Kriegsdrohung handelt, ist doch selbstverständlich der שכיר ein Söldner (Jer. 4621), und unsere Stelle sagt: man braucht die Söldner nur auf die übliche Periode eines Söldnercontracts, die also drei Jahr umfasste, zu dingen, um mit Moab gründlich fertig zu werden. Dass Alexander Jannäus Miethstruppen unterhielt, ist bekannt. לא כביר will G. Hoffm. (ZATW. 1883, S. 116) mit Berufung auf die unglückliche Stelle c. 823 in לא אכביר ändern, aber wenn hier eine Verheissung am Platz wäre, so könnte sie gewiss nicht über Jer. 4847 hinausgehen; auch fehlt c. 2117 die Verheissung.

Fünftes Stück c. 171—11, Orakel über Damaskus überschrieben, obwohl es sich auch auf Nordisrael bezieht, ersteres soll untergehen, letzteres fast ganz vernichtet werden. Die Rede fällt in die Zeit, wo Rezin und Pekah sich verbündet haben, also nach c. 97ff., aber noch vor den Zug gegen Juda c. 7, dessen keine Erwähnung geschieht. Zu dieser frühen Abfassung stimmt die mehr poetische Form dieser Rede und ihre schlechte Erhaltung, auch die Hervorhebung der fremden Culte (vgl. zu c. 129ff.). Die erste und zweite Strophe schliessen refrainartig mit: Spruch Jahves etc., die zweite und dritte beginnen mit: An jenem Tage. **1** bis **3**. Die erste Strophe allein ist Syrien gewidmet, und selbst hier ist das Interesse an Ephraim massgebend. Der Anfang mit הנה und dem verb. סור wie c. 31 vgl. c. 191. 241. Der Untergang Damaskens steht vor der Thür. Da Damaskus wahrscheinlich auch Subj. in v. 1b ist, so ist in v. 1a מוסרה zu lesen. מעיר für מהיות עיר. In v. 1b wäre מעי *απ. λεγ.*, dazu ein unnützer Zusatz zu מפלה, es fehlt in LXX, wird also mit de Lag. als ein Versehen des Abschreibers zu betrachten sein, der noch einmal מעיר schreiben wollte (vgl. zu c. 312b). **2** Der Anfang ist schwerlich richtig. Es ist unan-

17 [1]Orakel über Damaskus.

**Siehe, Damaskus wird abgethan als Stadt,**
**Und wird ein Trümmerhaufen, [2]verlassen für immer,**
**Seine Städte verfallen den Heerden,**
**Und lagern werden sie ungeschreckt.**
**[3]Und genommen wird das Bollwerk Ephraim**
**Und das Königthum Damaskus,**
**Und der Rest Arams wird untergehen,**
**Wie die Israeliten werden sie sein,**
**Ist der Spruch Jahves der Heere.**
**[4]An jenem Tage wird erniedrigt werden die Herrlichkeit Jakobs**
**Und das Fett seines Fleisches abgemagert;**
**[5]Sein wird's, wie wenn der Schnitter rafft den Halm**
**Und sein Arm Ähren schneidet,**
**Sein wird's, wie wenn man Ähren liest im Thal Rephaim,**
**[6]Und übrig daran bleiben eine Nachlese wie beim Olivenklopfen:**
**Zwei, drei Beeren in der Spitze des Wipfels,**
**Vier, fünf in den Zweigen des Fruchtbaums,**
**Ist der Spruch Jahves der Heere.**

---

genehm, das part. über v. 1b hinweg von dem הנה v. 1a abhängig machen zu müssen, und mit den Städten Aroers oder Aroer ist man völlig verlegen. Es giebt ein Aroer in Juda, eins am Arnon, eins in Ammon, vielleicht auch eins oder mehrere bei Damaskus, die aber, weil niemals genannt, nicht von Bedeutung gewesen sein könnten, während die erstgenannten nicht hierher passen. LXX las: עֲזֻבָה עֲדֵי עַד oder עֲדֵי עַד ע'; den Rest übersetzt sie mit *εἰς κοίτην*, aber wohl aufs Gerathewohl. Ist v. 2b richtig, so muss vor לַעֲדָרִים ein fem. plur. gestanden haben, auch der Rhythmus verlangt noch eine Hebung. Oben ist עֲזֻבוֹת עַד עָרֶיהָ übersetzt, natürlich ohne alle Sicherheit; Städte der Stadt Damaskus kann man sagen vgl. z. B. Jos. 13 17. **3** Das Bollwerk, das Ephraim genommen werden soll, kann nur Syrien sein, das seine Schutzmauer gegen Assur ist. Denn die Erwähnung Samarias, das ja im wörtlichen Verstande Ephraims Festung ist, käme hier zu früh. v. 3b ist sicher verderbt. Die Herrlichkeit Israels müsste die demnächst untergehende Herrlichkeit sein, von der erst v. 4 spricht; mit etwas Künftigem kann doch Syriens Schicksal nicht beschrieben werden. Ausserdem kommt weder ein Stichos noch ein Distichon heraus. LXX cod. Alex. hat hinter *Συρων* ein *απολειται*, also יֹאבַד, das besser passt als כִּכְבוֹד, dem es einigermassen ähnlich sieht. Also der Rest Arams wird, nachdem die übrigen aramäischen Staaten schon unterjocht oder decimirt sind, durch Assur untergehen. Ob dann der Vf. fortfuhr, wie oben angenommen: wie die Israeliten werden sie sein, um damit die folgende Strophe vorzubereiten, das mag sehr zweifelhaft sein, aber Sicheres ist schwerlich noch zu erreichen. **4** והיה ist unnöthig, beschwert den Stichos, fehlt in v. 9 (v. 7) und ist zumal deswegen lästig, weil es gleich hinterher noch zweimal vorkommt, also ein Abschreiberzusatz. Zur selben Zeit mit Damaskus wird Jakob erniedrigt werden, die Schwindsucht bekommen. Hier steht einmal ביום ההוא in passender Weise. **5a** Verstärkte Drohung, das Gericht mit der Ernte verglichen. קָצִיר, nicht Ernte, Schnitt, sondern Schnitter, wie זְרֹעוֹ zeigt. Noch stärker drohen **5b. 6** die nicht auf zwei Verse vertheilt sein sollten. Die Ernte wird so gründlich vorgenommen, dass nur so wenig übrig bleibt, wie man bei der Nachlese findet. Der Ausdruck »es wird sein wie ein Lesender« erinnert in seiner Verkürzung an Gleichnisse Jesu: das Himmelreich ist gleich einem Kaufmann. Das שִׁבֳּלִים in v. 5b wird besser gestrichen, weil es eben vorher schon

[7]An jenem Tage wird blicken der Mensch auf seinen Schöpfer
Und seine Augen auf den Heiligen Israels sehen,
[8]Und nicht wird er blicken auf das Werk seiner Hände*)
Und was seine Finger gemacht, nicht sehen**).

*) die Altäre. **) und die Ascheren und Sonnensäulen.

---

da war und den Stichos überlang macht. Die Erwähnung des Thals Rephaim, südwestlich von Jerusalem, zeigt, dass Jes. zunächst für die Judäer schreibt. Beim Klopfen der Oliven, die etwas vor der Reife abgepflückt und von den höheren Zweigen heruntergeschlagen werden, bleibt nur eine geringe Nachlese übrig, nur die paar Beeren, die man nicht gefunden hat. So enthält diese Strophe eine berechnete Climax. Die beiden letzten Wörter des letzten Distichons sind zu verbessern in בִּסְעִפֵּי הַפֹּרִיָּה. Der Fruchtbaum spielt auf den Namen Ephraim an wie Gen. 49 22. vgl. Hos. 13 15. **7. 8** Diese vier Stichen, für eine Strophe viel zu wenig, machen einen etwas leeren Eindruck. Das schlimmste aber ist, dass die meisten Wendungen an anderen Orten wiederkehren und meist in origineller Weise. Ein böser Concurrent dieser Verse ist vor allem c. 22 8b. 9a. 11b, es scheint fast unmöglich, dass Jes. bewusst oder unbewusst sich so wörtlich sollte wiederholt haben. Dass aber, wo dies zugestanden wird, unsere Stelle secundär ist, liegt auf der Hand, denn sie bewegt sich in allgemeinen Redensarten, könnte fehlen, ohne dass man eine Lücke fühlte, und sie passt gar nicht gut zum Zusammenhang. Denn wenn Israel so ganz vernichtet ist, wie v. 5f schildert, und wenn seine Städte verödet sind nach v. 9, so ist es überflüssig hervorzuheben, dass die Menschen, die so ziemlich ausgerottet sind, nicht mehr nach den Werken ihrer Hände sehen, die zerstört sind. Also sind diese Worte eingesetzt und nicht einmal an einer guten Stelle; besser passten sie noch hinter v. 10f., wo vorausgesetzt wird, dass die Israeliten bis zum Gerichtstage bei ihrer Liebhaberei für unjahvistische Culte verharren. Sie erinnern an die gleichfalls unjes. Stellen . 2 20. 30 22. 27 9. Dass sie aber ein für die Späteren wichtiges Thema berühren, zeigen auch die Zusätze in v. 8. **7** Der allgemeine Ausdruck »der Mensch« war in den Kehrversen von c. 2 besser angebracht als hier, wo der Prophet ganz bestimmte Menschen und Zustände im Auge hat. עֹשֵׂהוּ soll wohl »sein Schöpfer« sein (Hos. 8 14: Schöpfer Israels?); c. 22 steht dafür concret: עֹשֶׂיהָ, der es thut, der die bevorstehenden Geschicke herbeiführt. Der »Heilige Israels« ist in allen solchen Einsätzen sehr beliebt. **8** Das Menschenwerk erklärt eine dritte Hand durch die Glossen: Altäre, Ascheren und Sonnensäulen, vielleicht nach Hos. 8 11. Von den Altären hat dies schon Stade ZATW. 1883, S. 10ff. gezeigt; sie können nicht gemeint sein, weil auch der Altar des Tempels ein Menschenwerk ist. Der Glossator glaubt wie der Vf. von c. 27 9 die Altäre schon durch den Plural hinlänglich zu kennzeichnen als solche, die neben dem einzig berechtigten Heiligthum durch menschliche Eigenmächtigkeit (c. 66 1ff.) errichtet sind. Die Ascheren (sing. אֲשֵׁרָה) sind entästete Baumstämme, die neben dem Altar aufgepflanzt wurden, um die Anwesenheit des Numens darzustellen; die Sonnensäulen, wahrscheinlich schon weniger primitiv, galten speciell der Gottheit der Sonne (חַמָּה), dem בַּעַל חַמָּן. Jes. erwähnt diese Dinge niemals. Der Vf. der beiden Verse meint aber mit seinem Werk der Menschenhand Gottesbilder. **9 bis 11** die dritte Strophe. Den Anfang braucht man nur zu lesen, um sich zu überzeugen, dass der Text greulich enstellt ist: die Städte seiner (wessen?) Macht werden sein wie die Verlassenheit des Waldes und des Wipfels, die sie verlassen haben vor den Israeliten, und es wird eine Wüstenei sein. Wald und Wipfel sind ein sonderbares Paar; der prosaische Relativsatz lässt uns völlig im Unklaren über sein Subject; das letzte Sätzchen, überflüssig wie es ist, schwächt nur das vorhergehende Bild. LXX übersetzt folgenden Text: (an jenem Tage werden sein) עָרָיו עֲזֻבוֹת כַּעֲזוּבַת הָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי, sie befreit uns von den Machtstädten und giebt uns, wie v. 10 zeigt, das richtige Suffix, für den Forst und Wipfel erhalten wir den Amoriter und den Hivviter, die die

**[9]An jenem Tage werden deine Städte verlassen sein**
**Wie die Verlassenschaft des Amoriters und Hivviters*),**
**[10]Weil du vergassest den Gott deines Heils**
**Und des Felsen deiner Macht nicht gedachtest.**
**Darum magst du pflanzen Pflanzen der Adonisse**
**Und mit der Rebe der Fremden es besetzen,**
**[11]Am Tage, wo du pflanzest, bringst du's hoch,**
**Und am Morgen, wo du säest, lässest du es sprossen:**
**Fort ist die Ernte am Tage des Siechthums**
**Und unheilbarer Kummer [vor dir].**

*) welche sie verliessen vor den Israeliten; es wird eine Wüstenei sein.

* * *

---

LXX um so weniger errathen hat, als sie die umgekehrte Reihenfolge hat und wahrscheinlich die ursprüngliche, da die Umsetzung im hebr. Text sich daraus erklären lässt, dass der Wipfel als Theil des Waldes allerdings besser nach dem letzteren genannt wird. Sobald der Text nach LXX gereinigt ist, erkennt man den Relativsatz als eine Glosse, weil Jes. nicht in der 3. pers. pl. m. von den Israeliten reden kann, die er im Übrigen mit der 2. pers. f. sing. anredet. Das letzte Sätzchen ist ein Zusatz wie c. 17, denn es fügt sich nicht in den Rhythmus, ist überflüssig und trivial; diese Verwüstung scheint doch die Späteren sehr interessirt zu haben. Die Amoriter, die sich den Israeliten mit den Waffen entgegenstellten, und die Hivviter, die sich im Allgemeinen friedlich unterwarfen, aber zum Theil auch, z. B. in Sichem Richt. 9, nach ausgebrochenen Zwistigkeiten vernichtet oder verjagt wurden, haben nach den Jes. zu Gebote stehenden Traditionen ihre Städte den Israeliten öde zurückgelassen. Ebenso werden die Israeliten ihrerseits bald dem ungenannten Feinde erliegen oder weichen, weil sie **10a** ihren Gott, der sie allein hätte stärken und retten können, vergessen haben. Warum Israel als Weib angeredet wird, das wird erst in der zweiten Hälfte der Strophe völlig klar. **10b**, der Anfang einer ungewöhnlich langen und kunstvollen Periode, sollte einen neuen Vers beginnen. Israel hat sich dem besonders von den Weibern verehrten Adonis ergeben. נעמנים ist schwerlich ein abstracter oder ein Hoheitsplural. נעמן ist wahrscheinlich Beiname des syrischen Adon, Adonis; Pflanzen der Lieblichen sind solche, die man zum Zweck des Adoniscultus pflanzt vgl. c. 130. Ob die Anemone ihren Namen von נעמן erhalten hat, was de Lag. behauptet und Wellh. (Skizz. III, S. 7. 8) bestreitet, wird sich mit sprachlichen Mitteln wohl nicht entscheiden lassen; Wellh. berücksichtigt die volksthümliche Neigung nicht, Fremdwörter durch ein neues Etymon sich mundgerecht und verständlicher zu machen. Die Israeliten huldigen dem Adonis in Folge ihres Bündnisses mit den Syrern, wie überall politische Gründe eine hervorragende Rolle in der Religionsmengerei spielen, vgl. c. 104. Das Suff. des mit doppeltem acc. construirten זרע (Alliteration an זמורת und זר) bezieht sich etwa auf ein גן zurück, das der Vf. im Sinn hatte, aber nicht schrieb. **11a** Auch hier noch concessive Verben. נטעך und זרעך sind inff., daher בְּבֹקֶר zu sprechen, dies auch deswegen, weil man nicht am Morgen eine Saat sprossen lassen kann, die man erst am Tage sät. שׂגג nicht einhegen (Dillm.), was ein nutzloser Beisatz wäre, sondern im Sinne von שׂגה und שׂגא. Der Sinn ist: magst du anfangs auch noch so viel Erfolg haben. **11b** bringt den Nachsatz, der weder der LXX, sondern den Punctatoren verständlich gewesen ist. Mit Pesch. und den meisten Exegeten ist נַחְלָה (vgl. מַחֲלָה) zu lesen: Siechthum, Krankheit. Das Bild von der Krankheit scheint anzudeuten, dass die Weiber die Adonispflanzen oder die von ihnen geernteten (קציר) Früchte, Blätter, Blumen als zauberkräftige Heilmittel bei Krankheiten, Wunden etc. ansehen. Wenn Israel den Schlag von der Hand Jahves bekommt, die Krankheit da ist (c. 15),

**17 12 Ha, ein Brausen vieler Völker, — die wie das Brausen des Meeres [brausen,**
**Und Tosen [starker] Nationen, — die wie das Tosen vieler Wasser [tosen!**
**13 Doch er, er schilt darein — und es flieht in die Weite und ist [gejagt,**
**Wie Spreu der Berge vor'm [Winde — und wie Wirbelstaub vor der Winds-[braut.**
**14 Zur Zeit des Abends: siehe da, [Schrecken, — bevor der Morgen da, ist es dahin:**
**Das ist das Theil unserer [Plünderer — und das Loos für unsere Räuber!**

---

werden ihre ausländischen Heilmittelchen fort sein. נד könnte intrans. part. sein; es ist freilich nicht sicher, ob die Punctatoren es so verstanden. Zweifelhaft ist ferner, ob der Text in Ordnung ist, da der letzte Satz zu gross für einen Stichos, zu kurz für ein Distichon ist. LXX übersetzt am Schluss ein לבניך, das sie allerdings eigenmächtig hinzugesetzt haben, das aber auch ursprüngliches לבניך sein kann, als Gegensatz zu נד. Ein tröstlicher Ausblick fehlt; auch wird, wie in den meisten älteren Stücken das Strafwerkzeug Jahves nicht genannt.

S e c h s t e s  S t ü c k c. 17 12—18 7, über dessen Einsetzung s. Einleitung § 13. In c. 17 12—14 hört der Prophet den Lärm vieler Völker und verkündigt ihren schnellen Untergang, in c. 18 fordert er die Kuschiten und mit ihnen die Bewohner der Erde auf, sich auf Jahves baldige Entscheidungsthat gefasst zu machen. Dass c. 17 12 ff. und c. 18 zusammenhangen, ist nicht absolut sicher, aber sehr wahrscheinlich. Dies allerdings nur unter der Voraussetzung, dass c. 18 nicht wortgetreue Wiedergabe einer Rede Jesaias an die Boten von Kusch ist; aber dafür kann man dies cap. doch nur dann halten, wenn man glaubt, dass Jes. sich im Verkehr mit den Menschen, zumal fremden, als Phantast benommen hätte. Es ist recht wohl möglich, dass er Tarrakos Gesandte angeredet hat, aber natürlich hat er es so gethan, dass sie ihn verstehen konnten, und hier giebt er für ein ganz anderes Publicum nur die geistige Essenz des Gesprochenen wieder. Die Anrede an die Gesandten deutet, wie auch v. 3 zeigt, nur den äussern Anlass dieses fliegenden Blattes an, die Hauptsache steht v. 4—6. Eben dieser Passus ist aber unverständlich, wenn nicht gesagt wird, wer den Geiern der Berge überliefert werden soll, und c. 17 12 ff. nennt, wenn auch nicht mit Namen, die Räuber. Ginge nur c. 18 1.2 vorher, so müsste man ja an die Kuschiten denken. Auch in der Form zeigen die drei Strophen die genaueste Übereinstimmung. Die Rede muss aus der Zeit Sanheribs stammen. Ob die Gesandten von Kusch zum ersten Mal mit Bündnisanträgen kommen, ob sie den Anmarsch Tarrakos melden und Hiskia zur Behauptung Jerusalems ermuthigen sollen, ob es sich also um ein früheres oder späteres Stadium des von Hiskia gewagten Freiheitskampfes handelt, das ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden, doch ist die zweite Annahme die wahrscheinlichere, denn bevor Sanherib in der aus c. 1 7 bekannten Weise in Juda hauste, wären die Assyrer wohl nicht kurzweg als »unsere Plünderer« bezeichnet worden, und auch c. 18 4 ff. scheint zu verrathen, dass die Gläubigen, für die unser Stück offenbar hauptsächlich bestimmt ist, schon mit Ungeduld auf Jahves Eingreifen warten. C. 17 12—14 ist von Stade (ZATW. 1883, S. 16) für unecht erklärt worden, weil in Jesaias Theologie die vielen Völker noch nicht vorkommen können. C. 18 ist wohl nur zufällig diesem Schicksal entgangen (s. v. 3). Diese Art Kritik ist auch nur für Gläubige.

17 12 Dillm. meint, dieser Vers klinge nicht wie etwas im Geist Geschautes, sondern auch gewöhnlichen Menschen Vernehmbares. In Wirklichkeit kann dergleichen, auch

**18 [1] Ha Land des Flügelgeschwirrs *)**
**Und in Schilfnachen über die [Wasserfläche:**
**[2] das da sendet auf dem Meer Boten**
**geht, schnelle Sendlinge,**
**Zu dem Volk gestreckt und blank,**
**zum Stamm gefürchtet weit und breit,**
**Dem Volk von Kraft und Sieg,**
**dessen Land Ströme durchschneiden:**
**[3] Alle Bewohner des Erdreichs**
**und die ihr haust auf der Erde:**
**Wenn man das Panier erhebt, [so seht,**
**wenn man in die Posaune stösst, [hört!**

*) das jenseits der Ströme von Kusch liegt.

---

wenn der Feind im Lande ist, nur die Phantasie wahrnehmen. Der Feind ist auch nach v. 14 noch nicht in unmittelbarer Nähe, sondern soll erst noch (vor Jerusalem) kommen, wie hätten auch sonst die fremden Gesandten in der Stadt sein können. Ähnlich hört mit Geistesohren der Nachahmer dieser Stelle c. 13 4. Die vielen Völker waren wirklich im Heer Assurs und haben mit der Theologie Jesaias nichts zu thun. ימים ist ein poetischer Plural, poetisch auch die archaistischen Formen יהמיון (wo die Pausa das radicale י geschützt hat) und ישאון. Oben ist des Metrums wegen כבירים aus dem vierten Stichos in den dritten gesetzt und seine Stelle nach der Variante v. 13 durch רבים ausgefüllt; auch die LXX begünstigt in etwas diese Änderung. **13** Dass der erste Satz nur Variante ist, zeigt Stil und Versmass; um »die Dauer der Handlung zu malen«, hätten einem Jes. wohl wirksamere Mittel zu Gebote gestanden, als diese öde Wiederholung. »Er schilt drein«, in das Toben, ist ein wenig zu kurz für einen Stichos; vielleicht fehlt ein הוא, um so mehr, als ohne das subj. explic. der starke Gegensatz der Sache nur einen matten stilistischen Ausdruck findet. Das Schelten ist zwar ein bildlicher Ausdruck, immerhin aber nicht so ausschliesslich bildlich, wie etwa bei einem modernen Dichter, denn das blosse Wort, sogar das eines Menschen, hat eine reale Wirkung vgl. zu c. 9 7, Jahve zaubert zwar nicht wie Wodan, aber Wunsch und Wille ist auch bei ihm unmittelbar Kraft. Sobald er schilt, ist der Völkerschwarm zerstoben wie Spreu der Berge vgl. c. 29 5. Das Dreschen mittelst der Dreschschleifen zerfetzt das Stroh in kleine Stückchen, die Dreschtennen lagen auf freien Anhöhen, ein Windstoss führte die leichte Spreu davon. **14** Gegen Abend Schrecken, nämlich für Jerusalem, auf das Jes. einen Ansturm der wilden Völker, Assurs, Kirs, Elams, erwartet (c. 22 6). Aber zwischen Abend und Morgen werden sie vernichtet. Auch c. 30 27 ff. scheint sich in gleich gehobener Stimmung Jes. Jahves Arbeit als eine nächtliche vorzustellen, jedenfalls als eine urplötzlich eintretende vgl. c. 29 5. Der Ausdruck »unsere Plünderer und Räuber« enthält nicht etwa das Motiv für Jesaias Drohungen, es ist Jahves Wille, dass die Assyrer plündern und verwüsten sollen, auch Juda. Aber allerdings thun die Assyrer, wie Jes. allmählich erkannt hat (s. zu c. 10 5 ff.), dies nicht im Gehorsam gegen Jahve, sondern aus eigenem bösen Triebe und gotteslästerlichem Hochmuth, und darum durfte Jes. diese scheltenden Worte gebrauchen. 18 **1—3** ebenfalls aus drei Vierzeilern bestehend. Jes. wendet sich nun an die Gesandten des fremden Landes. Dass Jes. dies Land geographisch und in einem sehr prosaischen Relativsatz näher bezeichnet haben sollte, ist mir sehr unwahrscheinlich; v. 1b ist eine Glosse wie die von c. 7 18 und der Ausdruck ähnlich verzwickt, wie in den Zusätzen zu Gen. 22 2, wo im Lande des Moria ein gewisser Berg, nämlich der Moria, liegt. Für die Späteren ist allerdings Kusch ein mehr ethnographischer als nationaler Begriff. Jes. hätte wohl, wenn er Nennung des Landes beabsichtigte, den den Spätern unbekannten Namen des Reiches Tarrakos, Napata, genannt. Die Ströme sind der Nil selbst, der bei etwa 18° nördl. Breite in ostwestlicher Richtung fliesst, und der Zufluss Astaboras (Takazzie), ferner der Astapus und der Astasobas, der blaue und der weisse Nil. צְלָצַל bedeutet Dtn. 28 42 die Heuschrecke oder Grille; von צלל, schwirren,

**[4]Denn so sprach Jahve zu mir: „Ruhig will ich zuschauen an mei- [nem Ort,**
**Wie strahlende Gluth über'm [Sonnenlicht, wie Thauwolke in Erntegluth“.**
**[5]Denn vor der Ernte, wenn fertig [der Spross und reifende Traube wird die Blüthe,**
**Schneidet er ab die Ranken mit [Winzermessern, und die Triebe schlägt er hinweg.**
**[6]Überlassen werden sie zumal dem [Geier der Berge und dem Gethier des Landes,**
**Und übersommern wird darauf [der Geier und alles Gethier des Landes dar- [auf überwintern.**

---

sind ferner Musikinstrumente צְלְצְלִים benannt. Unser צְלָצַל, wie man den stat. abs. doch wohl aussprechen muss, bedeutet danach Geschwirr und weist auf die Tsetsefliegen hin, an denen die Nilländer reich sind. LXX und Trg. denken an geflügelte Schiffe, die aber erst v. 2 an die Reihe kommen, Dillm. quält sich vergebens ab, seinem צַל צַל כ׳ das *ἀμφίσκιοι* des Strabo abzugewinnen, denn zu dem *αμφι* reicht weder die Wiederholung des צל, noch der Dual כנפים aus. Vom Insectenreichthum des fernen Landes werden Kaufleute wie gewöhnlich übertriebene Angaben gemacht haben, um für die daher geholten Waaren hohe Preise zu erhalten und Concurrenten abzuschrecken. Fühlte sich der Judäer vielleicht geschmeichelt, wenn aus einem so fernen Lande (vgl. zu c. 39 3) Gesandte eines mächtigen Volks zu ihm kamen, so erfüllt den Jes. das Hochgefühl, dass sich die ganze Welt um den Sitz Jahves bewegt, dass aber Jahve jener exotischen Hülfe nicht bedarf. **2** Jenes Volk sendet Boten auf dem Meer, d. h. dem Nil vgl. Na. 3 8. Jes. 19 5, in Papyrusschiffen, kleinen sehr leichten und darum schnellen (Job. 9 26) Fahrzeugen. Diese schnellen Boten fordert der Prophet auf, zu den Kuschiten eine Botschaft von Jahve zu bringen. Es ist eine sonderbare Annahme einiger Exegeten, dass die Boten von Kusch an Kusch selber geschickt werden, nämlich in die verschiedenen Districte, wobei über der höchst überflüssigen pathetischen Characterisirung der Beschickten die Botschaft selber vergessen wäre, als welche v. 3 nicht gelten kann. In Jesaias Munde nimmt sich jene Characterisirung natürlich aus; sie entspricht, sofern sie lobt, den Höflichkeitsregeln des internationalen Verkehrs, sofern sie poetisch ist, den orientalischen Sitten, und die Botschaft ist in diesem Fall in den folgenden Versen enthalten. Die Äthiopen sind »langgestreckt« von Wuchs und »polirt« (מורט für מְמֹרָט I Reg. 7 45) von glänzender Broncefarbe der Haut, *μεγιστοι και καλλιστοι ανθρωπων* wie Herodot sagt; ferner gefürchtet von da bis dort (מן־הוא von da, wo es ist), was man wohl besser in räumlichem, als in temporalem Sinne fasst, da zu letzerem das הלאה kaum passt (vgl. I Sam. 10 3. 20 22); ferner ein Volk von קַוְקָו (so statt קו־קו zu schreiben), von sehniger Kraft, und מבוסה, Niedertretung, Sieg. Endlich führt Jes., der Bewohner eines wasserarmen Landes, mit Bewunderung die Ströme an, die Äthiopien durchschneiden (? בזא ist *απ. λεγ.* von unsicherer Bedeutung) und ihm einen beneidenswerthen Vorzug vor vielen anderen Ländern geben. **3** Die Botschaft gilt den Äthiopen nur in demselben Masse, wie allen an der Katastrophe Assurs nicht unmittelbar betheiligten Völkern, darum die Verallgemeinerung der Adresse: alle Bewohner der Erde. Wenn auch ארץ das äthiopische Land allein bedeuten könnte, so doch nicht תבל. Fahne und Posaune sind natürlich nur Bild, und man braucht nicht zu fragen, wer die Signale giebt. Auf irgend eine Weise, wahrscheinlich nicht blos durch nachfolgende Nachrichten, sondern schon während der Ausführung, wird Jahves Grossthat allen Weltbewohnern vernehmbar. Jes. denkt sie sich offenbar durchaus als Wunder. Während wir uns, bei ganz anderen Ansichten vom

[7]In jener Zeit wird Gabe dargebracht Jahven der Heere vom Volk gestreckt und blank und vom Stamm gefürchtet weit und breit, dem Volk von Kraft und Sieg, dessen Land Ströme durchschneiden, zum Ort des Namens Jahves der Heere, dem Berg Zion.

* * *

---

Globus, das Wundersignal selbst nicht als Wunder vorstellig machen können, erzählt das N. T., dass die Weisen aus dem Morgenlande durch den Stern des Messias auf das Ereignis in Palästina aufmerksam gemacht werden. **4** bis 6, abermals drei Vierzeiler. »Denn« es giebt wirklich etwas zu sehen und zu hören, Jes. durfte die Botschaft mitgeben, weil er eine besondere Offenbarung gehabt hat. Kein Wort kann wahrer sein. In jener wetterschwangeren Zeit, als die Völker von den entgegengesetzten Enden der Erde zum letzten Riesenkampfe sich anschickten und das kleine Juda unter dem ungeheueren Heer Assurs an den Boden gedrückt lag, hätte keine Combination — wenn nicht auch Jesaias Ansicht von den Dingen das Gegentheil jeder menschenmöglichen Combination gewesen wäre — einem Manne eine solch erhabene, fast heitere Ruhe des Geistes geben können, wie der Jahveprophet sie in dieser Rede zeigt. Wenn der Text richtig ist, so spricht nur v. 4 Jahve, dagegen in v. 5 der Prophet, demnach Jahve nur den einleitenden, scheinbar unbedeutenderen Satz. Man könnte geneigt sein, diese scheinbare Ungebühr durch Correctur von v. 4 oder v. 5 zu beseitigen, aber es fragt sich, ob man es darf. Vielleicht will der Prophet wirklich nur den Inhalt von v. 4 als die Offenbarung jener Stunde bezeichnen. Dass überhaupt Assur vor Jerusalem untergehen soll v. 5, das wusste er schon von früher her. Jetzt hat er in einem ekstatischen Moment erfahren, dass Jahve schon jetzt als Zuschauer mit dabei ist, freilich ein Zuschauer aus ungeheurer Ferne: ruhig will ich blicken (אשקטה, im Qre mit Recht ohne ו, hat adverbiellen Sinn) an meiner Stätte, d. h. nicht an dem Ort, wo ich wohne (במכוני), sondern an dem Ort, wo ich mich zur Beobachtung aufstelle. Wo Jahve eigentlich wohnt, das erfährt man bei Jes., wenn man vom Tempel absieht, nicht; über den gewählten Beobachtungsort darf man einen Wahrscheinlichkeitsschluss aus den folgenden Bildern ziehen. »Wie strahlende Gluth« etc. כְּ ist in v. 4 nicht Zeit-, sondern Vergleichungspartikel, denn wie könnte Jes. sagen, dass Jahve in der Erntezeit ruhig zuschauen, vor der Ernte aber sein Gericht vollziehen wolle! Die strahlende Hitze ist jenes flimmernde Licht, das sich noch oberhalb der Sonne zu befinden scheint, auch nicht von ihr herrührt, sondern einer höheren Sphäre angehört, dem Menschenauge unerträglich, das sich doch des Sonnenlichtes freut, für viele Völker die Region der obersten Götter. Wie dieser leuchtende Äther die Welt zu beschauen scheint, so will Jahve, und nun doch wohl vom selben Ort herab, dem Thun der Assyrer zuschauen, bis die Stunde da ist. Ähnlich ist: »wie die Thauwolke«. Eine Regenwolke, die niedrig sein würde, ist nicht gemeint, weil sie kein Bild für Ruhe ist, auch die Erntehitze vor ihr nicht Stand hält, sondern wieder die alleroberstcn, feinen, scheinbar unbeweglichen (Cirrus-) Wolken, die so recht geeignet scheinen, auf die beobachtende Gegenwart der Himmlischen, zu deren Füssen sie sich befinden, leise hinzuweisen. Und so ist mit diesem wohl auch ein Wink gegeben zu der Annahme, dass der ekstatische Moment bei Jes. eintrat in einem Augenblick, wo er, »sich nach oben wendend« (8 21), jene Wölkchen und zwischen ihnen jenes stechende Flimmern gewahrte, das den antiken Menschen aus der oberen Welt stammt. **5** »Denn« Jahve wartet noch erst, weil er den Zeitpunct seines Eingreifens genau festgestellt hat; er wartet bis kurz vor der Ernte. Das Bild ist klar: Jahve lässt die verderblichen Anschläge und Anstalten Assurs sich erst entwickeln und bis nahe an die völlige Durchführung kommen, dann schreitet er plötzlich ein. Hier, in der Rede an die Kuschiten, wird diese Handlungsweise nicht weiter erklärt, aber wir kennen das Motiv. Juda muss erst an den Rand des Untergangs kommen, bis dahin ist Assur Werkzeug und wird nicht

19 [1] Orakel über Ägypten.

*Siehe, Jahve reitet auf schneller Wolke und kommt nach Ägypten,*
*Und es wanken die Nichtse Ägyptens vor ihm,*
*Und das Herz Ägyptens zerschmilzt in seinem Innern.*

---

gehindert, auch erfordern Jahves weitere Absichten mit Israel und den Völkern das volle Wunder, den schlagenden Beweis, dass Jahve allein alles geplant und gethan hat. קציר bedeutet hier die Weinernte. הֵתַז (Pausalform für הֵתֵז, *απ. λεγ.* zur Wurzel vgl. O. § 255, i), er schlägt ab, dazu הסיר mit adverbieller Kraft: er schlägt hinweg. Der Weinstock wird grade in dem Augenblick vernichtet, wo er Frucht »machen« will. **6** Rascher Übergang vom Bilde zur Sache. Die getödteten Assyrer werden als Räuber c. 17 14 den Aasthieren, Geiern, Schakalen, Hunden, überlassen, die einen ganzen Sommer und Winter daran zu fressen haben werden. Jes. versagt ihnen die Ehre des Grabes, er fürchtet sich nicht vor ihren Gespenstern und er sorgt sich nicht darum, dass ihre Leichen das Land verunreinigen werden, darin wieder ganz verschieden von Hesekiel, der in seiner weitläufigen apokalyptischen Ausbeutung unserer Rede eine sehr genaue Thora über die Beseitigung der Leichen und die Reinigung des Landes giebt c. 39 11—16. Mit diesem Vers ist die Rede zum Anfang zurückgekehrt und abgeschlossen. **7** ist ein später Nachtrag, trotz aller Nachahmung in einem prosaischen Stil gehalten. Jes. würde nicht zweimal in einem Satz Jahve der Heere geschrieben haben. Der Inhalt, dass »in jener Zeit« die Äthiopen an den Tempel zu Jerusalem steuern sollen, passt zur Situation der Rede ebenso schön, wie z. B. die weitläufige Thora in Ex. 12 f. zur eiligen Flucht aus Ägypten, gehört aber zum eschatologischen Inventar der späteren Zeit. Der Vers ist inspirirt von Zph. 3 10. יובל ein feierliches Wort vgl. Zph. 3 10. Ps. 68 30. Für עם lies מֵעַם, denn wenn auch an sich der Gedanke, dass die Äthiopen selber als Gabe, als Tempelsclaven, nach Jerusalem gebracht werden sollen, wegen c. 45 14 sehr gut möglich wäre, so zeigt doch das folgende מעם und LXX, dass ein Schreibfehler vorliegt. Der »Name« bezeichnet bei den Späteren den Tempelcultus.

Siebentes Stück c. 19, Orakel über Ägypten. Es weissagt Ägypten Bürgerkriege, harte Bedrückung und sonstige Landescalamitäten (v. 1—15). Dann werden die Ägypter sich vor Juda fürchten, zuletzt tritt Ägypten, wo fünf Städte, darunter Leontopolis, jüdisch reden und ein Jahvetempel gebaut wird, zur Jahvereligion über und mit Syrien und Juda in friedlichen Verkehr (v. 16—25). Schon längst ist behauptet, dass das cap. nicht von Einer Hand sei und mit v. 16 oder 17 oder 18 ein Nachtrag aus sehr junger Zeit beginne oder dass wenigstens v. 18—20 später eingesetzt sei oder Einsätze erhalten habe. In der That ist kaum ein Stück im ganzen Buch so »unecht« wie v. 16 ff.; Jes. müsste gradezu seine sonstigen Weissagungen verleugnet haben, wenn er, etwa im hohen Alter, diese Verse geschrieben hätte, und der zerfahrene Stil, die brockenhafte Aneinanderreihung von allerlei kleinen Weissagungen und speciellen Prädictionen haben wohl ihre Parallelen in den Nachahmungen und Ergänzungen des 2. Jahrh., nicht aber in der alten Prophetie. Zur Zeit des Vf.s muss Juda derartige kriegerische Erfolge aufzuweisen gehabt haben, dass es Ägypten gefährlich werden (v. 17) und neben Ägypten und »Assur« stehen konnte (v. 24). Die fünf palästinensisch redenden Städte, darunter Leontopolis, der »Altar«, wo man Opfer und Gelübde ausrichten kann, die Hoffnung, dass die Ägypter sich zu Jahve »bekehren« werden, die so viel jüdische Schriften seit dem 2. Jahrh. hervorgerufen hat, die Anspielung auf die jüdischen Feldherrn der Ägypter, auf die Dositheus, Onias, Chelkias, Ananias, zeigen deutlich genug, dass diese »Weissagungen« in die Mitte des 2. Jahrh. fallen; die Freundschaft, die zwischen Ägypten und Syrien entstehen und Juda mit umfassen soll, erinnert sofort an die Hochzeit des Alexander Balas mit der Tochter des Ptolemäus Philometor, der Jonathan im Purpur beiwohnte I Mak. 10 51—66. Dieser Theil ist wegen der Verherrlichung des Tempels

[2] *Und aufstacheln werde ich Ägypten wider Ägypten,*
*Und kämpfen wird der eine gegen den andern und jeder gegen jeden,*
*Stadt gegen Stadt und Königreich gegen Königreich.*

---

von Leontopolis und der jüdischen Feldherrn von einem ägyptischen Juden geschrieben; daraus erklärt sich auch, dass von der Rückkehr der Diaspora keine Rede ist und der heidenfeindliche, particularistische Zug der palästinensischen Orakel ganz fehlt. Alle jene geschichtlichen, jedermann bekannten Thatsachen und Umstände in die Form von Weissagungen zu kleiden, lag für einen Zeitgenossen der sibyllinischen Dichter nahe genug. Dass der erste Theil nicht ebenfalls längst (ausser von Eichhorn und Rosenm.) dem Jes. abgesprochen ist, liegt wohl einerseits an dem Mangel handgreiflicher Prädictionen, andererseits an der geringen Aufmerksamkeit der Kritiker für Stil und Metrik. Würde Jes. in den ersten fünf Zeilen sechsmal das Wort Ägypten geschrieben haben, oder ist v. 5f. oder v. 15 bei einem solchen Classiker möglich? Würde Jes. von der רוח Ägyptens gesprochen und sich so eingehend, wie v. 5—10 geschieht, um die Brodsorgen der ägyptischen Fischer und Weber gekümmert haben? Vor allen Dingen ist unjesaianisch das Fehlen jedes Motivs, besonders jedes politischen Motivs für die Drohungen; offenbar lebt der Vf. zu einer Zeit, wo es schon Mode geworden war, Drohungen wider die Heiden zu schleudern, weil sie Heiden waren. Am Besten wird wohl v. 1—15 auf die Kämpfe der letzten (30.) einheimischen Dynastie gegen den zweiten und dritten Artaxerxes bezogen, in denen Memphis und Zoan eine grosse Rolle spielten, Aufstände im eigenen Lande nicht fehlten und der letzte Pharao Nektanabis sich besser auf das Zaubern verstand, als auf die Abwehr des grausamen Ochus; es wäre demnach um die Mitte des 4. Jahrh. und wegen v. 5ff. ebenfalls in Ägypten geschrieben. **1** Jahve reitet auf schneller Wolke nach Ägypten, eine Vorstellung, die sich ähnlich in den Psalmen findet (104 3. 18 11), während Jahve in der älteren Zeit schreitet (Richt. 5 4. II Sam. 5 24). Der erste Absatz ist mit seinem Anfang und Schluss der ersten Strophe von c. 17 1ff. nachgebildet. Jahve kommt selbst nach Ägypten; bei Jes. wirkt er wohl durch menschliche Werkzeuge ausserhalb seines Landes, erscheint selbst aber nur in seinem Volke. Woher er kommt, setzt der Vf. als bekannt voraus; wegen der Wolke sollte man an den Himmel denken, aber möglich ist auch, dass der Tempel zu Jerusalem gemeint ist. Die Götzen wanken und die Ägypter verzagen; bei den אלילים denkt der Vf. wohl an deren Bilder und an Erzählungen wie I Sam. 5 1ff. vgl. übrigens Hes. 30 13. Die Stichen sind im ganzen cap. durchaus regellos. **2** von Jahve gesprochen. Wenn das Stück von einem guten Schriftsteller wäre, so sollte man v. 2 für einen Einsatz halten. In v. 1 ist Ägypten ganz muthlos, in v. 2 in wüthendem Bürgerkrieg begriffen, in v. 3 wieder ganz rathlos. Der Vf. häuft alle möglichen Calamitäten, wie sie ein Land treffen können und Ägypten im 4. Jahrh. wirklich getroffen haben, vermag aber weder ihren Zusammenhang, noch auch nur ihr Zusammentreffen recht darzustellen. Der letzte Pharao war selbst durch einen Aufstand gegen seinen Vorgänger Tachos zur Herrschaft gekommen, und wäre seinerseits einem Aufruhr, der ihn in Tanis gefangen hielt, ohne die Hülfe des Agesilaos erlegen; diese Umstände reizten die Perser zur Eroberung (v. 4). Vor der letzteren erwartet unser Vf. ein Allgemeinwerden der Bürgerkriege. »Reich gegen Reich« konnte auch zur Zeit des Einheitsstaates gesagt werden, weil bis zur griechischen Zeit die einzelnen Nomen eine grosse Selbständigkeit behaupteten und oft in der Vorherrschaft abwechselten. סכסכתי nach c. 9 10 **3** רוח bezeichnet in der vorexilischen Zeit ein übersinnliches Wesen oder eine übersinnliche Kraft oder deren Wirkung, niemals einen Wesensbestandtheil des Menschen; erst etwa von Hesekiel an kann es mit לב oder נפש alterniren; bei der Phrase נָבְקָה רוח (für נָבְקָה, als wenn נבק intrans. qal statt niph. wäre s. O. § 263 b) scheint dem Vf. Jer. 17 9 vorzuschweben. Dass die Ägypter bei den Göttern um Rath fragen, kann ihnen doch blos ein Jude der späteren Zeit zum Vorwurf

[3] *Und ausgeleert wird sein Ägyptens Geist in seinem Innern,*
*Und seinen Rath vernichte ich;*
*Und sie werden anfragen bei den Nichtsen und den Beschwörern*
*Und bei den Todtengeistern und den Wissenden.*
[4] *Und ich werde beschliessen Ägypten in die Hand eines harten Herrn,*
*Und ein grimmiger König wird über sie herrschen:*
*Ausspruch des Herrn, Jahves der Heere. —*
[5] *Und es versiegen die Wasser aus dem Meer,*
*Und der Strom trocknet aus und wird trocken,*
[6] *Und stinkend werden die Ströme,*
*Niedrig und trocken die Nile Mazors.*
*Rohr und Schilf welken ab,*
[7] *Blössen sind alles Grün am Rande des Nils;*
*Und alle Saat des Nils*
*Wird verdorren, ist gejagt und nicht mehr.*

---

machen; nach c. 8 19, welche Stelle im Übrigen zu v. 3b zu vergleichen ist, würden die Ägypter darin ja ganz correct handeln. Unser Vf. sieht bereits das Heidenthum als Abfall vom Monotheismus an. Die אטים deutet man als »Flüsterer«, Sprecher von Zauberformeln. **4** סכרתי, Hes. 30 12: מכרתי; da die Stelle in Hesekiel unzweifelhaft die Grundstelle ist, so wird beider Orten dasselbe Wort gebraucht sein, nur weiss man nicht, welches. Der harte Herr (zum plur. s. c. 1 3. Gen. 42 30) ist ein ausländischer Eroberer, nach unserer Annahme Ochus. Harte Herrschaft eines Einheimischen ist der Orientale zu sehr gewohnt, um darin eine besonders starke Drohung zu sehen; dazu soll doch die Befragung der Götter durch Ägypten gewiss gegen eine ausländische Bedrohung Rath schaffen. עז ist wohl eigentlich eine Abkürzung von עז פנים vgl. Dan. 8 23, da es an sich nur »stark« heisst. **5** bis **10** folgt eine äusserst umständliche und leere Beschreibung von nichtpolitischen Calamitäten, für die sich Jes. schwerlich prophetisch interessirt hätte, weil sie ihn und sein Volk nichts angehen und mit dem grossen Rathschluss Jahves nichts zu schaffen haben. In vielen Sätzen wird nach Hes. 30 12 das Austrocknen des Nils beschrieben, der v. 5 nach c. 18 2 »Meer« genannt wird, in v. **6a** יאור nach dem ägyptischen Namen aur; der plur. wegen seiner vielen Arme und Canäle. האזניחו scheint aus einem aramaisirenden אזניחו und einem zur Correctur beigeschriebenen ה entstanden zu sein. מצור wie Muzur bei den Assyrern neben dem Dual מצרים; ist es hier richtig vocalisirt, so soll es auf das appellat. Einschliessung, Bedrängung, anspielen (vgl. 37 25). **6b. 7** schildert die nächste Folge der Austrocknung des Nils. v. 7a wird meist so übersetzt: Auen am Nil, am Mund des Nils. Da wäre also das Verb. von v. 6 her zu ergänzen, und der Satz würde sich neben v. 7b sehr hülflos und stammelnd ausnehmen; wunderlich wäre die Selbstverbesserung des Vf. in dem »am Mund des Nils« für »am Nil«. Endlich giebt man zu dem *απ. λεγ.* ערות die Erklärung, eigentlich bedeute es nackte, entblösste Stellen, darum — Auen! Da das יאור in v. 6ff. doch reichlich viel vorkommt, so kann man sich nur freuen, durch das כל ירק der LXX für unser על יאר es wenigstens einmal los zu werden. ערות muss dazu Prädicat sein; liegt kein Textfehler vor, so kann man es der Etymologie gemäss mit »nackte, kahle Stellen« wiedergeben. Wo jetzt Gärten sind, da ist später kahle Wüste. Der Mund des Nils ist schwerlich seine Mündung, weil der Nil nicht eine Mündung hat und weil die Nehrungen am Meeresufer nicht als Beispiel für das vom Nil gesegnete Fruchtland gelten können; פה muss nach Spr. 8 29 das Ufer bedeuten oder vielmehr beide Ufer, wie die Lippe das eine. מזרע ist wegen נדף wohl nicht Saatland, sondern Saat vgl. מאכל, משתה. **8** אנו, אבלו, אמללו bei den Späteren

8 *Und klagen werden die Fischer,*
*Und trauern alle die in den Nil werfen die Angel,*
*Und die das Netz ausbreiten auf der Wasserfläche, sind verschmachtet.*
9 *Und zu Schanden werden, die gehechelten Flachs verarbeiten*
[und die Baumwolle weben.
10 *Und die ihn verweben, werden zerschlagen sein,*
*Alle Lohnarbeiter sind gebeugter Seele. —*
11 ***N**ur Thoren sind die Fürsten von Zoan,*
*Die weisesten Rathgeber Pharaos ein verdummter Rath;*
*Wie könnt ihr doch sagen zu Pharao:*
*Sohn von Weisen bin ich, Sohn von Königen der Vorzeit!*
12 *Wo sind denn deine Weisen?*
*Mögen sie dir doch anzeigen und mögen sie kundthun,*
*Was beschlossen hat Jahve der Heere über Ägypten!*

---

beliebt. Die Austrocknung des Nils ist sehr ernsthaft gemeint, wenn es keine Fische mehr geben soll. Die späteren Schriftsteller lieben das Wunder und die Übertreibung, und das spätere Judenthum die Ausmalung der Plagen, die die Heiden treffen sollen. **9** Die Flachsindustrie mag zur Zeit des Vf.s in stolzer Blüthe gestanden haben. Der Flachs gedeiht am Besten auf den Äckern, die am längsten unter Wasser stehen (Rosenm. bibl. Alterthumskunde III, 233). שריקות ist Appos. zu פשתים. חורי übersetzt die LXX, die hier competent sein dürfte, mit *βύσσος*. Wenn Dillm. dagegen einwendet, dass wohl Plinius, aber nicht Herodot die Baumwollenstaude in Ägypten nennt, so sollte er eben unser Stück für jünger halten als Herodot; übrigens ist die Baumwolle lange vor ihm in Ägypten benutzt worden. Indessen ist möglich, dass der Vf. wirklich nicht von der Baumwolle gesprochen hat, denn das וארגים חורי hinkt etwas schwerfällig hinter v. 9a her und das Suff. von שתתיה scheint sich nicht auf חורי, sondern auf die vorhergehenden Plurale zu beziehen. **10** Dies שתתיה übersetzt man: seine (nämlich des nicht genannten Ägypterlandes) Pfeiler oder auch Grundlagen, und versteht darunter entweder die Vornehmen oder die Geringen. Aber abgesehen von seiner Zweideutigkeit und der Beziehungslosigkeit seines Suffixes wäre der Ausdruck hier viel zu allgemein. Ständen die beiden Stichen in umgekehrter Folge, so könnte man שֵׂכֶר (mit LXX und Pesch.) lesen und danach שֹׁתָי. Indessen sind wahrscheinlich auch hier Arbeiter gemeint, daher am Besten das von Koppe und Rosenm. empfohlene שֹׁתֶיהָ zu lesen, mag dies das koptische Wort für Weber sein oder auch im Hebr. existirt haben (vgl. שְׁתִי, Gewebe); das weibl. Suff. bezieht sich auf den Flachs. Warum diese Deutung »sprach- und zusammenhangswidrig« sei, bleibt Dillmanns Geheimnis und kann es bleiben. כל־עשׂי שׂכר schliesst passend ab. Zu dem *απ. λεγ.* אגמי vgl. das Bild von der Binse c. 58 5. **11** bis 15, der dritte Absatz, der sich wieder den politischen Dingen zuwendet und uns vor v. 4 zurückversetzt. Zoan, Tanis, am tanitischen Nilarm, eine alte Stadt (Num. 13 23), die Hauptstadt der Hyksos und später der 21. und 23. Dynastie, sonst eines hohen Statthalters, womöglich eines Königssohns, oft eines mehr oder weniger selbständigen Dynasten, diente dem letzten Pharao als Zuflucht vor den Empörern und sah alsdann in nächster Nähe die Entscheidungsschlacht schlagen, durch die Ägypten die Beute Persiens wurde. Unser Verf. schreibt wohl zwischen beiden zuletzt genannten Ereignissen. Der zweite Stichos wird meist so übersetzt: die weisesten Rathgeber Pharaos — Rath ist verdummt. »Ihr« Rath wäre dabei doch zu erwarten, und die Construction zerstört den so wie so kläglichen Versbau vollends. Man muss mit Ew. עצה als abstr. pro concr. fassen, um so mehr, als חכמי und יעצי immer von Personen gebraucht wird. Trotz ihrer Unfähigkeit trotzen die Beamten dem Pharao gegenüber auf ihren Priester- oder Fürstenadel. Die

[13] *Bethört sind die Fürsten von Zoan, verwirrt die Fürsten von Memphis,*
*Taumeln gemacht haben Ägypten die Häupter seiner Nomen.*
[14] *Jahve hat gegossen in seine Mitte einen Geist der Verkehrtheit,*
*Und taumeln machen sie Ägypten in allem seinen Thun,*
*Wie ein Betrunkener taumelt in seinem Gespei;*
[15] *Und nicht giebt's für Ägypten ein Thun,*
*Das thäte Haupt und Schwanz, Palmzweig und Binse.*

[16] An jenem Tage wird Ägypten sein wie die Weiber und wird zittern und beben vor dem Schwung der Hand Jahves der Heere, die er schwingt wider es. [17] Und es wird das Land Juda für Ägypten zum Grauen sein; wer immer es daran erinnert, bebt es — vor dem Beschluss Jahves, den er beschliesst über es.

---

Betonung der Vorzeit characterisirt die Ägypter überhaupt, ist übrigens im Alterthum wie im Mittelalter zum Theil darauf begründet, dass Wissen und Können wegen mangelhafter Technik, Verbreitung und Zugänglichkeit der Lehrmittel und aus socialen Ursachen viel mehr Erbbesitz als Gemeingut war. **12** wird plötzlich der Pharao angeredet, weil hier keine mündliche Rede reproducirt wird und dem Verf. c. 47 12f. vorschwebt; wegen dieser Reminiscenz liest man auch im zweiten Stichos mit LXX und Vulg. besser וְיֵדְעוּ. Ein Jahveorakel können allerdings diese Weisen nicht geben: der Vf. spricht wieder von seinem monotheistischen Gesichtspunct aus. **13** variirt zunächst wieder v. 11a. נואלו transponirt aus נֹאֲלוּ. Sich selbst betrogen haben die Fürsten von נֹף, wie Memphis, ägypt. Mannufer, seit Jeremia (2 16) statt מֹף (Hos. 9 6) öfter genannt wird. Die bekannte Hauptstadt an der Südspitze des Delta war die Zuflucht des letzten Pharao, als er noch vor der Schlacht bei Pelusium entfloh. In v. 13b werden die פנת שבטיה etwas Ähnliches bedeuten wie die שׂרים in v. 13a. Die Verehrer der Punctatoren fassen פִּנַּת als Eckstein und quälen dann den Begriff der Vornehmheit heraus. Nach I Sam. 14 38. Richt. 20 2 ist פִּנֹּת zu lesen: Vorsteher, Häupter. Dass die שבטים Kasten seien, während es sonst immer Stämme bedeutet, ist ebenfalls eine sonderbare Behauptung, zumal man mit den Kasten und ihrem Eckstein nichts anfangen kann und nicht einmal weiss, ob die Ecke der Kasten diesmal die Priester oder die Krieger bezeichnen soll. Mit v. Or. und älteren Erklärern hat man an das zu denken, was den israelitischen Stämmen entspricht, an die Nomen, die v. 2 genannten Königreiche, deren Rivalität die letzten und manche früheren Aufstände hervorgerufen hatte und Ägypten schwächte. **14** benutzt zuerst c. 29 10, variirt dann v. 13b und enthält zuletzt noch eine Reminiscenz an c. 28 7 (Job. 12 25). Für מסך, mischen, das ein unklares, zu בקרבה nicht passendes Bild giebt, liest man nach c. 29 10 besser נסך. מעשׂה meint die Vertheidigungsmassregeln gegen den bevorstehenden Angriff; Tachus wurde durch den Aufstand des Nektanabis, dieser durch den Aufstand des Dynasten von Mendes gelähmt; das derbe Bild am Schluss (niph. von תעה nur hier) ist also nicht zu stark. **15** ist in seiner zweiten Hälfte Citat von Jes. 9 13, aber ein übel angebrachtes, denn welches Werk kann Schwanz oder Palmzweig vollbringen? Abgesehen davon ist der einfache Gedanke: weder hoch noch niedrig leistet etwas, in v. 15 matt und schwerfällig ausgedrückt. Und statt dass wir hier einen kräftigen Abschluss, den Gipfel der ganzen Drohrede erhielten, verläuft sich die Rede im Sande, weil das Letzte und Schlimmste schon v. 4 gesagt ist. Wer es für verdienstlich hält, den Propheten durch Umstellungen aufzuhelfen, findet also hier ein Feld.

c. 19 16—25. **16** f. erweist sich als Nachtrag schon durch den neuen Anfang, ferner durch den zur reinen Prosa herabsinkenden Stil, endlich durch den Inhalt. Ägypten hat sich hier vor Juda zu fürchten, von dem v. 1—15 nichts sagte; wäre v. 17 mit v. 1ff. zu verbinden, so wäre der harte Herr von v. 4 ein Jude. Der Vf. hat die makkabäische Glorie erlebt wie der Vf. von Sach. 9ff. Kriegerische Erfolge gegen die Ägypter anzu-

18 An jenem Tage werden fünf Städte im Lande Ägypten sein, die die Lippe Kanaans reden und zugeschworen sind Jahven der Heere; Leontopolis wird eine heissen.

19 An jenem Tage wird ein Altar für Jahve mitten im Lande Ägypten sein und ein Malstein nächst seiner Grenze für Jahve. 20 Und er wird sein zum

---

nehmen, scheint nicht nöthig, ebenfalls nicht die Annahme eines besonderen Grundes zum Zorn gegen sie. Es spricht aus diesen Versen das Bewusstsein der Juden von ihrer Schoosskinderstellung zu Gott, die von den Heiden erst nach den eschatologischen Züchtigungen anerkannt werden wird. **16** תנופה aus c. 3032 (auch c. 1032. 1115 nachgeahmt). Der Vf. denkt wohl an ein Wunder der Art, wie es Ex. 14 oder II Chr. 14 erzählt wird. **17** אדמת klingt viel geweihter als ארץ, Judäa ist eben das heilige Land. חגא Aramaismus statt חָגָּה und *απ. λεγ.* כל אשר, wer immer, so viel wie: wenn immer jemand vgl. Gen. 415. Der Vf. hält es gar nicht für nöthig, den Inhalt der עצה anzugeben, es handelt sich ja um ein bekanntes Dogma: die Heiden müssen den Juden unterworfen werden. הוא מניף v. 16 und הוא יועץ in aramäischer Weise für das verb. fin. — **18** ein neuer Brocken, der aber nicht von einer anderen Hand herzurühren braucht; auch andere späte Stücke helfen sich auf dieselbe Weise weiter z. B. c. 718ff. Fünf Städte werden palästinensisch reden und Jahve zugeschworen sein, d. h. sie werden von Juden und Judengenossen bewohnt sein. Viele Exegeten wehren sich gegen diese Deutung, als ob eine andere möglich wäre, als ob z. B. ganze ägyptische Städte blos aus Verehrung für Jahve ihre Sprache aufgeben würden. Das thaten ja nicht einmal die fremdsprachigen Juden (Act. 25ff.) und die Mehrzahl der ägyptischen Juden auch nicht, da wir sonst keine LXX hätten. Die Zahl fünf soll ungefähr dasselbe sein was bei uns ein halbes Dutzend und namentlich bei ägyptischen Dingen vorkommen, während doch v. 18b deutlich genug zeigt, dass ganz bestimmte Thatsachen gemeint sind. Hitz. nennt als die gemeinten Städte: Heliopolis, Leontopolis, Migdol, Daphne, Memphis (vgl. Jer. 441). Aber diese Städte sprachen mindestens nicht alle blos palästinensisch. Es müssen Städte gemeint sein, die so gut wie ganz jüdisch waren, wahrscheinlich also kleine Städte, die wir schwerlich noch herausbringen können. Zu Philos Zeit soll eine Million Juden in Ägypten gelebt haben. Für Jes. und die ältere Zeit überhaupt war die Möglichkeit, dass die Juden in Ägypten fünf Städte ganz und also zahlreiche andere zum Theil inne hätten, nicht blos durchaus unwahrscheinlich, sondern auch das Gegentheil des Wünschenswerthen; da wird mit einem Aufenthalt in Ägypten nur gedroht, und selbst in nachexilischer Zeit konnte so wie hier nur ein ägyptischer Jude sprechen. Den Namen Leontopolis hat man auf die mannigfaltigste Weise zu umgehen versucht; das einzige Mittel, ihn zu beseitigen, wäre die Beseitigung des ganzen Satzes. Dass haris im Arabischen nur Epitheton des Löwen ist, verschlägt ja doch gar nichts, da dergleichen halb verhüllende, halb offenbarende Namen in der Apokalyptik gäng und gebe sind. Die Variante חרס, Heliopolis, ist im Grunde nur eine Bestätigung für die ursprüngliche Lesart; die Variante der LXX *Ασεδεκ*, הַצֶּדֶק nicht minder, denn sie enthält offenbar den Beinamen, den die ägyptischen Juden der Stadt gaben, wo sie ihren Tempel hatten und nach ihrer und unsers Vf.s Meinung Opfer der Gerechtigkeit brachten (vgl. Jer. 3123). Den Tempel baute Onias IV. um 160 unter Ptolemäus Philometor auf den Ruinen eines Tempels der löwenköpfigen Göttin Bast. Wir haben hier eine Prädiction von der Art wie I Reg. 132. Der Umstand, dass ein nach 160 a. Chr. verfasstes Orakel in das Buch Jes. kommen konnte, ist für jeden Unbefangenen ein sicherer Beweis für die späte Entstehung dieses Buches. — **19** bis 22. Der Altar ist natürlich der, den der 60 Fuss hohe Thurm des Oniastempels umschloss; die mazzeba an der Grenze können wir nicht mehr nachweisen. Da seit dem Deuteronomium (1622) die mazzebot als verwerflich galten, so könnte man denken, dass der hier gemeinte Salbstein schon von den ersten vor und nach der Zer-

Zeichen und Zeugen für Jahve der Heere im Lande Ägypten: wenn sie schreien zu Jahve vor Bedrängern, so wird er ihnen einen Helfer senden, und der wird streiten und sie erretten. [21]Und kund wird sich Jahve Ägypten thun, und die Ägypter werden Jahve an jenem Tage erkennen und werden dienen mit blutigen und unblutigen Opfern und Jahve Gelübde geloben und bezahlen. [22]Und Jahve wird die Ägypter plagen, plagend und heilend, und sie werden sich zu Jahve bekehren und er sich ihnen erbitten lassen und sie heilen.

[23]An jenem Tage wird eine Strasse sein von Ägypten nach Syrien, und dienen wird Ägypten mit Syrien.

---

störung Jerusalems geflüchteten Juden aufgerichtet wäre, natürlich nicht als »Denksäule«, sondern als Heiligthum vgl. z. B. Gen. 28 22. Indessen ist diese Annahme unnöthig. Heiligthümer, die freilich von den Schriftgelehrten perhorrescirt wurden, hatten die Juden im 2. Jahrh. *παρα το καθηκον* viele vgl. Jos. Ant. XIII, 3, sonst wäre auch die Polemik der Späteren (z. B. c. 27 9. 17 8) zwecklos gewesen; auch in Ägypten gab es zahlreiche Mazzebas und Ähnliches und daher ein *περι της θρησκειας ουχ ομοδοξειν*, und unser Vf. scheint mit der Auszeichnung des einen Grenzheiligthums die anderen verleugnen zu wollen; es muss ein berühmtes Heiligthum gewesen sein, weil sonst der Ort an der Grenze (wahrscheinlich am Heerwege nach Asien) näher bezeichnet worden wäre. **20** Altar und Mazzeba werden für Jahve Zeichen (vgl. Gen. 9 12—17) und Zeuge sein, dass er Ägypten zu beschützen hat. Onias will, wie er an Ptolemäus schreibt, den Tempel bauen *υπερ τε σου και της γυναικος και των τεκνων . . . ταις σαις εξυπηρετειν χρειαις*. Wenn auch der Brief von Jos. geschrieben sein mag, so entspricht er doch den Verhältnissen. Durch Erbauung eines Tempels waren die Juden und ihr Gott mit Ägypten verkettet. In v. 20b werden auf Ägypten Worte angewendet, die Richt. 3 9. 15. 2 18 von den Israeliten gebraucht werden. Wenn die Ägypter, so müssen wir den Satz mit Hinblick auf v. 22b verstehen, nicht gut thun, so schickt ihnen Jahve wie einst den Israeliten Bedränger, darauf bekehren sie sich, schreien zu Jahve, und der schickt ihnen einen Retter, מושיע, allerdings keinen שפט, da sie ihre Könige haben, aber einen Vorkämpfer. Jener Ptolem. Philom. und seine Gemahlin Kleopatra, die »ihr ganzes Königthum Juden anvertrauten«, hatten jüdische Feldherrn (Jos. c. Apion. II, 5), darunter Söhne des Hohenpriesters Onias. Wegen Richt. 3 9. 15 ist am Besten וְרָב zu lesen und der Helfer zum Subj. dieses und des folgenden Verb. zu machen. **21** Jahve thut sich dadurch den Ägyptern kund (Ps. 48 4) als der einzig wahre Gott, und jene treten zum Judenthum über, eine Hoffnung, die bei der Vorliebe jenes Königspaars für die Juden nicht so thöricht war, auch die sibyllin. Literatur durchzieht. Wie gern das Judenthum jener Zeit auch in ähnlicher Weise wie später Muhammed Mission trieb, das zeigt ja die Bekehrung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus. ועבדו steht absolut und als cultischer Terminus (wie v. 23), זבח und מנחה, acc. instr., haben die technische Bedeutung, die ihnen im Gesetz, noch nicht in der vorexilischen Zeit zukommt. Diese Opfer und die Gelübde, z. B. das Nasiräatsgelübde, das auch im Zeitalter Christi so hoch geschätzt wird, gelten, wenn in Leontopolis vollzogen, unserm Vf. für vollwichtig, was sogar die Mischnalehrer, obgleich mit Einschränkungen, zugaben. **22** Die Plagen sind hier dieselben, die auch das sündigende Israel treffen würden; Jahve plagt aber plagend und heilend, weil die Ägypter sein Volk (v. 24) geworden sind — Heiden trifft die Plage zur Vernichtung. Die Bekehrung ist hier natürlich nicht mehr die Bekehrung vom Heidenthum zum Judenthum, sondern von der Sünde zum Gutthun. Das Gerundium ורפוא enthält die Hauptsache wie v. 22b zeigt. **23** Eine Strasse zwischen Ägypten und Syrien war besonders in der an ersteres grenzenden Wüste wünschenswerth, die von vielen Schriftstellern mit allen Attributen des Schreckens ausgestattet wird (z. B.

[24]An jenem Tage wird Israel das dritte Glied sein für Ägypten und Syrien, ein Segen inmitten der Erde, [25]die da segnet Jahve der Heere sagend: Gesegnet sei mein Volk Ägypten und das Werk meiner Hände Syrien und mein Erbe Israel.

* * *

---

Jes. 30 6. Jer. 2 6. Dtn. 8 15). Mit dem Gedanken an Anlegung von Strassen beschäftigen sich die Späteren gern und begreiflicher Weise; nicht blos, dass die persische und griechische Zeit den Asiaten den Werth von Kunststrassen ins Licht gestellt hatte, so hatte auch kein Volk mehr Nutzen davon, als die Juden, denen die Religion und der Handel vieles Reisen zum Bedürfnis machte. Dass Assur hier wie so oft den Erben des assyrischen Reiches, das seleucidische Syrien, bedeutet, ist selbstverständlich; ebenso leicht versteht man, wie der Vf. so plötzlich auf Syrien zu reden kommt. Denn abgesehen von dem starken, bald freundlichen, bald feindlichen Verkehr zwischen Ägypten und Syrien, war kein Land für die Juden so wichtig wie Syrien, das zur Zeit des Vf.s noch nomineller Oberherr Juda's war. Da auch in Syrien die Judenschaft sehr zahlreich war, so ist die Hoffnung erklärlich, dass die Syrer mit den Ägyptern »dienen« werden, wie der Vf. sich kurz und technisch ausdrückt, nicht erwartend, dass dieser Terminus nach v. 21 noch von späteren Exegeten missverstanden werden könnte. Ein vorexilischer Prophet, zumal der Vf. von Jes. 1 10 ff., würde sich allerdings nicht so ausgedrückt haben, vgl. dagegen den Zeitgenossen unsers Vf.s Sach. 14 12 ff. **24** »Israel« wird dann der Dritte im Bunde sein. Zu dieser Erwartung hatte der Vf. schon deshalb ein Recht, weil die Juden, die sich nach dem Exil gern als die Repräsentanten der zwölf Stämme ansahen, einen beträchtlichen Theil der Einwohner beider Länder ausmachten, auch eigene Verfassung und Obrigkeit hatten. Aber schon wegen v. 17 darf man nicht blos an die Unterthanen der Ptolemäer und Seleuciden denken, sondern muss aus unserem Vers auch den Wunsch politischer Gleichberechtigung Israels, also der Freiheit Judas und der Wiederherstellung »Israels« und des »Erblandes Jahves« herauslesen. Der Vf. hofft, dass diese Güter auf friedlichem Wege erreicht werden. Eben dadurch wird man an die Stellung erinnert, die Jonathan zu Alexander Balas und Ptolem. Philom. einnahm. Der erstere machte ihn zum Hohenpriester und gab ihm Krone und Purpurmantel (152) und lud ihn zur Hochzeit mit der Tochter des letzteren ein (150). Israel wird als Dritter im Bunde ein Segen inmitten der Erde sein, die für einen ägyptischen Juden fast ganz von dem syrischen und ägyptischen Reiche eingenommen wurde v. 25 (vgl. zu c. 11 11.12). Das Verhältnis, das die Völker zu Israel einnehmen, bedingt, nach Gen. 12 2 f., ihre Segnung (oder das Gegentheil). **25** Nach dem hebr. Text lautet der Anfang: mit welchem (Segen) Jahve es (Israel) segnet. Das ist unmöglich: Israel ist ein Segen, mit dem Jahve es segnet? ברכה zuerst die Quelle des Segens und darauf im Relativsatz ein Segensspruch? Noch dazu folgt gar nicht ein Segen über Israel, sondern über alle drei Verbündeten, zuerst über Ägypten etc. Also ist mit LXX בֵּרְכָהּ zu lesen, das Suff. aber auf הארץ zu beziehen; ברכו stammt aus der römischen Zeit, wo man Anstoss daran nehmen konnte, die Erde mit Ägypten, Assur und Israel sich decken zu lassen. Syrien heisst: »das Werk meiner Hände«, vielleicht um anzudeuten, dass das Königthum des Alex. Balas und der zu erhoffende Übertritt Syriens zum Judenthum eine ähnliche Gottesthat sein werde, wie die Wiederbelebung Israels war c. 29 23. 66 2. Dass aber Ägypten Jahves Volk genannt wird, ist einzig in seiner Art und aus der älteren Religionsauffassung nicht zu erklären, vielmehr ein characteristisches Zeugnis für die Weitherzigkeit des Hellenismus, der auf den Übertritt der Völker zum Monotheismus hoffte und die Prärogative des jüdischen Blutes zwar nicht ganz aufgab, aber doch auch keineswegs stärker betonte, als der christliche Apostel Röm. 9 4. Wäre nicht die Unduldsamkeit der Römer dazwischen gekommen, der nur die Geduld der Christen gewachsen war, so hätte dieser hellenistische Monotheis-

**20 [1]Im Jahr, da der Tartan nach Asdod kam, indem ihn Sargon, der König von Assur, sandte, und er Asdod stürmte und einnahm** ([2]zu jener Zeit hatte geredet Jahve durch Vermittlung des Jesaia ben Amoz also: Geh und löse den Haarmantel ab von deinen Hüften und deinen Schuh ziehe aus von deinem Fusse! Und er that so, nackt und barfuss gehend), **[3]da sprach**

---

mus ohne Zweifel auch in der civilisirten Welt noch manche Erfolge errungen, wenn auch die hier gezeigte Weitherzigkeit, wie die LXX beweist, noch nicht Gemeingut aller griechisch redenden Juden war. Der Ausdruck »Erbe Jahves« bedeutet in der älteren Zeit ähnlich dem »Haus Jahves« das Erbland des gleichsam als Grossgrundbesitzers gedachten Gottes (z. B. I Sam. $26_{19}$), hier soll es mehr besagen, als die Ehrennamen Syriens und Ägyptens: Palästina ist das Stammland, Israel der Hauptsache, die andern Völker doch nur Kinder zweiter Ordnung (vgl. Gen. $21_{10}$), entferntere Stammverwandte.

Achtes Stück c. 20. Nachdem Jes. drei Jahr lang nackt gegangen ist, wird erklärt, dass jetzt diese symbolische Handlung sich geschichtlich realisiren werde in der Gefangenführung Ägyptens und Äthiopiens, zu der die Einnahme Asdods durch Assur den ersten Schritt bildet. Asdod hatte sich unter seinem Könige Azuri und nach dessen Entthronung unter dem Usurpator Jaman mit den kleinen Nachbarvölkern verbündet, um Assurs Joch abzuwerfen, und sich auf den Beistand der Äthiopen, die damals auch Oberägypten beherrschten, sowie Unterägyptens, das sich einige Zeit vorher von Sabako befreit hatte, verlassen. Die v. 1 erwähnte Einnahme Asdods und somit die Weissagung unsers cap. fällt ins Jahr 711. Von diesem cap. ist sicher der Inhalt echt, ob auch die Fassung, das ist weniger sicher. Es wäre z. B. möglich, dass das cap. ähnlichen Ursprung hätte wie c. 36—39, und zu Gunsten dieser Annahme könnte man auf den in mehrfacher Beziehung verdächtigen 2. v. hinweisen. Aber selbst in diesem Fall müsste man zugeben, dass die Tradition über die prophetische Handlung und Rede fest und historisch treu war, denn die Weissagung dieses cap. hat sich nicht erfüllt und ein Späterer hätte mindestens die Datirung v. 1 verändert, um sie etwa auf Tarrako beziehbar zu machen. Natürlicher ist es, v. 2 als Einsatz von dritter Hand anzusehen und das cap. entweder direct von Jes. oder von einem Zeitgenossen, etwa einem Jünger desselben abzuleiten. Man könnte an eine Biographie des Propheten denken, mag er sie selbst oder ein Freund von ihm abgefasst haben. Das Stück hat dann einem Zusammenhang angehört, aus dem das Subj. von v. 5 erkennbar war. **1** Tartan ist trotz fehlenden Artikels nicht Eigenname, sondern Amtsname des obersten assyrischen Feldherrn, assyr. turtânu, vom Vf. vermuthlich als compos. angesehen. Asdod, jetzt Dorf Asdud, eine der philistäischen Fünfstädte. Sargon, assyr. Scharrukinu, 722—705, der Eroberer Samariens, nur hier erwähnt. Der inf. בא durch das impf. cons. in v. 1b fortgesetzt. Nach der Einnahme Asdods wurden dessen Götter, die meisten Bewohner und ihre Schätze nach Assyrien abgeführt; das Haupt der Rebellen, Jaman, schon vorher zum Äthiopenkönige entflohen, wurde von diesem aus Furcht vor Sargon ausgeliefert, damit war der Krieg zu Ende. Dies kann Jes. noch nicht erlebt haben, als er unsere Weissagung sprach. **2** ist jedenfalls eine Parenthese, wahrscheinlich aber ein Einsatz. Im strengen Zusammenhang sollte man den Ausdruck בעת ההיא (vgl. c. $18_{7}$) auf das vorhergehende Verbum »er nahm es ein« beziehen, aber die Exegeten folgen dem richtigen Gefühl, wenn sie ihn als verallgemeinernd bezeichnen, sollten nur auch ihr Befremden über ein so sonderbares Verfahren in der Zeitbestimmung aussprechen. Offenbar ist der Befehl an Jes., nackt zu gehen, drei Jahr vorher ergangen (s. v. 3), und es wird in dem, was unserer Erzählung vorherging, davon die Rede gewesen sein, v. 2 ist bestimmt, den Verlust zu ersetzen (ähnlich wie c. $7_{1}$). Jahve redete »durch die Hand Jesaias« ist eine wunderliche Einleitung für eine Rede an Jes. und nur an Jes.; ביד in diesem Sinn ist bei den Späteren beliebt vgl. Hag. $1_{1.3}$. Jer. $37_{2}$. I Reg. $12_{15}$. Ex. $9_{35}$. Lev. $10_{11}$. פתחת prägnant: gürte los und

**Jahve: Wie mein Knecht Jesaia nackt und barfuss gegangen ist drei Jahre, als Zeichen und Vorbedeutung über Ägypten und Äthiopien: [4]so wird hinwegführen der König von Assur die Gefangenen Ägyptens und die Exulanten Äthiopiens, Junge und Alte, nackt und barfuss und entblössten Gesässes** (die Scham Ägyptens). **[5]Und bestürzt und beschämt werden sie sein wegen Äthiopiens, nach dem sie aussehen, und wegen Ägyptens, mit dem sie prahlen. [6]Und sprechen wird der Bewohner dieser Küste: Siehe, so steht's mit unserer Aussicht, wohin wir flohen um Hülfe, um gerettet zu werden vor dem König von Assur, und wie sollen denn wir entrinnen!**

* * *

---

lege ab. Der שׂק, ein enganliegendes Gewand aus rauhem Stoff, von gewöhnlichen Leuten als Zeichen der Trauer getragen, scheint hier der אַדֶּרֶת שֵׂעָר zu entsprechen, die wenigstens in der nachexilischen Zeit (Sach. 13 4) die Propheten trugen und durch die in der alten Zeit Elia bekannt und erkennbar war (II Reg. 1 8); ob auch Jes. sich durch einen besonderen Anzug als Propheten kenntlich zu machen pflegte, das kann man immerhin zweifelhaft finden. Nackt ist übrigens Jes. nach Ablegung des Sackes nur insofern, als er nur noch mit dem Unterkleid, der כתנת, bekleidet ist; völlige Nacktheit folgt nicht etwa aus v. 4b vgl. II Sam. 6 20. 3 knüpft an v. 1 an. Jes. ist Jahves Knecht im emphatischen Sinne, der Leibdiener, der stets zu seinem Befehl steht (Am. 3 7. Num. 12 7). Dillm. sollte an diesem »Ehrentitel« in Jesaias Munde keinen Anstoss nehmen, das ist nicht schlimmer, als wenn er selbst seinen Titel auf sein Buch setzt. Die drei Jahre sind gegen die Accente zum Vorhergehenden zu ziehen, weil sie sonst einen unmotivirten Nachdruck bekommen; die Accentuation will offenbar v. 3 mit v. 2 ausgleichen. Zum Zeichen vgl. c. 8 18. Ob Jes. wirklich drei Jahr nackt ging oder nicht, das darf man angesichts des Perfects »ist gegangen« gar nicht fragen. An der Aufwerfung dieser Frage ist auch nur v. 2 schuld, da er den Befehl zum Nacktgehen in das Jahr 711 setzt. Vielmehr bekommt jetzt Jes. eher indirect die Erlaubnis, das Nacktgehen nunmehr einzustellen, da die Erfüllung einer drei Jahre lang zur Schau getragenen Vorhersagung vor der Thür steht. Über diese drei Jahre voll Selbstverleugnung und Beschwerde, die man natürlich nicht als »Glosse« streichen darf, kann man sich nicht verwundern, wenn man bedenkt, dass sie den Zweck hatten, Juda von einer Betheiligung an dem selbstmörderischen Unternehmen gegen Assur abzuhalten. Vielleicht begannen die Zettelungen Azuris mit den Ägyptern seit dem Jahre 714, wo Unterägypten sich endgültig mit Äthiopien auseinandergesetzt zu haben schien und in den Augen der Palästinenser sich stark gezeigt hatte. 4 Die letzten vier Worte sind gar nicht zu übersetzen. Die meisten übersetzen: mit entblösstem Gesäss, eine Schande Ägyptens, so dass ערוה, Scham (pudenda), einen ganz ungewöhnlichen Sinn bekommt und wir die Offenbarung, die Wegführung der Ägypter und Äthiopen sei eine Schande für die Ägypter. Dillm. will nach entsprechender Emendirung übersetzen entweder: mit entblösstem Gesäss = Scham der Ägypter, oder: entblösst Gesäss = Scham der Ägypter, beides gleich schön. Es ist doch klar, dass Jes. entweder die Ägypter und Äthiopen beide nennen musste oder keinen von beiden, dass er ferner als guter Schriftsteller nicht die Häufung Gesäss und Scham, noch dazu asyndetisch, begangen haben kann. Demnach sind die beiden letzten Wörter eine Beischrift zu dem derben שׁת des Grundtextes, das der Leser überschlagen soll, wie es auch die LXX thut. Der gute Mann, der so über der Reputation des Jes. oder dem Anstand der Leser wachte, hat wohl angenommen, dass die letzteren die Kuschiten von selbst hinzufügen würden; einen Genitiv konnte er bei ערוה nicht entbehren. חשׂופי (statt des nothwendigen ־ֵי—) soll wohl ein stat. abs. pl. sein wie Richt. 5 15. Jer. 22 14. 5 Da man wegen der beiden מן nicht übersetzen kann: es werden die, deren Aussicht Kusch ist, u. s. w., da vielmehr מבטם Apposition zu כושׁ sein muss, so wird

21 [1]Orakel „Wüste“.

*Wie Wirbelwinde, im Südland einherfahrend,*
*Kommt's von der Wüste, vom furchtbaren Lande.*
[2]*Ein hartes Gesicht ist's mir gemeldet:*
*„Der Räuber raubt und der Verwüster verwüstet,*
*Heran, Elam, bedränge, Medien!*
*Alles Stöhnen (?) mache ich still.*

---

das Subject nicht genannt (das uns freilich aus v. 6 bekannt ist) und bleibt nur die Annahme übrig, dass unser cap. einem grösseren Zusammenhang entnommen ist. Die beiden Verben würden auf beide Vershälften vertheilt sein, wenn eine Stichenbildung beabsichtigt gewesen wäre. **6** Der »Bewohner dieser Küste« muss auch Juda mit umfassen, weil Jes. nicht für Krethi und Plethi drei Jahr lang nackt gegangen wäre. Dieser Vers lehrt, warum dies Orakel erging, nicht um der müssigen Neugier die Zukunft zu enthüllen, sondern um Juda vor dem Bündnis mit fremden Mächten zu warnen. Wirklich hat sich Hiskia damals warnen lassen.

Neuntes Stück c. 21 1—10. Orakel „Wüste“; zu der Stichwortüberschrift s. die Einleit. § 15. Angekündigt wird die bevorstehende Eroberung Babels durch Elam und Medien und zugleich der visionäre Vorgang geschildert, durch den der Vf. die Nachricht empfing. Das Stück in lakonischem, aber keineswegs ärmlichem Stil und in eigenthümlich beschwingter Rhythmik geschrieben, in seiner zweiten Hälfte von hervorragender Wichtigkeit für die Einsicht in den geheimnisvollen Hintergrund des Prophetismus, fällt in die Zeit zwischen 549 und 539, denn Babel ist noch nicht erobert, Elam und Medien aber schon in der Hand Eines Herrn, des Cyrus, und zum Angriff auf die Chaldäer bereit. Der Vf. lebte wahrscheinlich in Palästina, spricht viel persönlicher als die anderen exilischen Anonymi und scheint ein namhafter Seher gewesen zu sein. **1** »Wüste des Meeres« ist unverständlich und auch deshalb nicht ursprünglich, weil es nicht im Text vorkommt, auch nicht durch ein anderes Wort im Text veranlasst ist. Die LXX hat es nicht. ים ist entweder der Rest eines anderen Wortes oder der Sammler hat מִדְבָּרִים geschrieben, um auch נגב und א׳ נוראה mit zu decken; der Plur. kommt sonst nicht vor, und das mag zu dem ים geführt haben. בנגב לחלוף scheint einen Relativsatz zu vertreten, בנגב steht der Anschaulichkeit wegen voran: Wirbelstürme, im Negeb entstehend und von dort sich auf Palästina stürzend. Wie solche Wirbel und Tromben in der südlichen Wüste aufstehen und den Bewohnern Judas das Gewitter ankündigen, so »kommt es«, das Unheimliche, von der Wüste her. Warum der Negeb hier nicht wie überall das Land südlich in und von Juda sein soll, ist nicht einzusehen. Dillm. wendet ein, dass von Stürmen des palästinensischen Negeb nie die Rede sei: gegen derartige Beweise lässt sich nicht kämpfen, denn gegen Sach. 9 14. Richt. 5 4 f. Hab. 3 3 ff. Ps. 29 8 lässt sich siegreich sagen, dass dort zwar überall dieselbe Gegend gemeint, aber doch nicht just der Name Negeb gebraucht ist. Aus dem palästinensischen Bilde darf man schliessen, dass der Vf. in Palästina wohnte. Die Wüste ist nicht das Land zwischen Babylonien und Elam und letzteres nicht das »furchtbare Land«, denn die Vision v. 6 ff. führt zu einem Standpunct diesseits Babels. In letzter Linie stammt das, was wie Wirbelstürme heranfährt, von Babel her, kommt aber über die Wüste zu dem Seher, die Wüste ist also die zwischen Babel und dem Wohnort des Propheten nördlich vom Negeb. Ähnlich zieht im Deboraliede Jahve aus Seir aus, obgleich er vom Sinai kommt. Das furchtbare Land ist Babylonien, nicht weil es den Juden furchtbar ist, sondern weil dort jetzt Furchtbares geschieht. **2** »Als (oder »durch«) hartes Gesicht« ist mir's gemeldet«, sagt in seiner abkürzenden Weise der Vf.; man muss nicht durch חזיה erleichtern, denn es wäre arg prosaisch und ein Missverständnis obendrein, aus v. 6 ff. abzuleiten, dass der Vf. das

[3]*Darum sind voll meine Hüften von Krampf,*
*Wehen fassten mich gleich Wehen einer Gebährenden,*
*Verstört bin ich vom Hören, bestürzt vom Sehen,*
[4]*Es schwindelt mein Herz, Entsetzen betäubt mich;*

---

»Gesicht« nur gehört, nicht auch gesehen habe. Der Inhalt des Gesichts ist: der Räuber raubt etc. Dillm. vermisst hier an dem Propheten die nöthige Klarheit, aber der Prophet ist unschuldig daran, dass der Ausleger den Räuber und Verwüster für den Chaldäer hält, der nach v. 5 nicht mit Verwüsten, sondern mit Essen und Trinken beschäftigt ist, und dessen Unthaten der Seher nicht erst durch ein Gesicht zu erfahren brauchte. Elam und Medien, sagt der Vf., sind am Werk, drauf los, Elam! Es giebt Krieg, Babel wird verwüstet werden. עלי, zieh herauf, wird nicht blos der Alliteration wegen gewählt sein, unser Stück ist überhaupt nicht künstlich, sondern der Palästinenser spricht von der grossen Stadt so, wie er von Jerusalem sprechen würde, er stellt sich Babel, wo nicht als hoch gelegen, doch als hochgebaut vor. Elam, assyr. Elamtu, war westlich vom Tigris, südlich vom persischen Meerbusen, nördlich von Medien begrenzt; es hat zahlreiche Kriege mit den Assyrern geführt, diesen aber auch gefürchtete Bogenschützen geliefert (c. 22 6). In dem elamitischen Gebiet Anschan mit der Hauptstadt Susa herrschte Cyrus (und seine Vorgänger), bis er 549 Medien unterwarf, um darauf die verbündeten Lyder und Babylonier nach einander anzugreifen; gegen die letzteren führte er den entscheidenden Schlag erst seit 539 von Ekbatana aus und nahm Babel 538 ein. Ob die letzten drei Wörter in v. 2 richtig sind, das ist sehr fraglich. אנחתה könnte אנחה mit dem suff. fem. sein, das aber ganz beziehungslos wäre, oder אֲנָחָתָה mit doppelter Femininendung. Aber der Inhalt lässt sich mit der Umgebung nicht vereinigen. Denn wenn Jahve das Seufzen (Israels oder der von Babel Unterdrückten überhaupt) beendigen will, wie kann dann »darum« der Prophet vom Krampf und von Entsetzen (v. 3 f.) erfasst werden und diese Ankündigung ein hartes Gesicht nennen? In v. 10 ist ein Trostwort für Israel am Platz, in unserer Stelle nur eine Drohung: die Freude oder der Hochmuth sollte still gemacht werden. LXX liest etwa עלתה אנחתי הִשְׁבַּתִּי, was nicht angeht. Ohne starke Änderung lässt sich schwerlich ein passender Sinn erzielen. **3** Wegen der schrecklichen Vision ist der Vf. ganz verstört, ja körperlich erschüttert. חלחלה in den Hüften auch Na. 2 11. In v. 3b wird מן meist privativ gefasst, auch von LXX, weil der Prophet »blos gehört, nicht gesehen hat« (Dillm.). Also kann der Prophet jetzt nicht sehen, wo er dies niederschreibt? hat er dies Orakel dictirt? oder macht er blos Phrasen und ist ganz wohlauf? Es wäre nichts Ungewöhnliches, dass ein Seher in Folge einer Vision den Gebrauch seiner Sinne oder der Sprache verliert, aber so lange macht er eben keine Mittheilungen. Man muss übersetzen: ich bin verstört vom Sehen. Trotz des Spähers v. 6 hat er selbst ein חזות gehabt. Auch v. 5 giebt ein »Sehen« wieder. **4a** Das Herz, d. h. der Verstand des Visionärs geht in die Irre. Er kann sagen, was er erlebt hat, aber er kann es nicht übersehen, nicht begreifen. Er ist noch ganz befangen von dem unmittelbaren Eindruck und zugleich körperlich angegriffen von der psychischen Aufregung. In seinem gewöhnlichen menschlichen Bewusstsein sieht er die Zertrümmerung der babylonischen Herrschaft als seines Volkes Erlösung an, ersehnt sie, betet um sie; aber das psychische Vor- und Miterleben der Katastrophe hat ihm sein tagwaches Bewusstsein so weit zurückgedrängt, dass er nur die Zertrümmerung deutlich sieht und fühlt, dagegen die glücklichen Folgen höchstens dunkel ahnt, aber noch nicht in den Vordergrund seiner Betrachtungsweise und seiner Stimmung hervorzuziehen vermag. Weil er fühlt, dass er den richtigen, israelitischen, religiösen Gesichtspunct noch nicht finden oder doch nicht geltend machen kann, sagt er, sein Verstand sei irre. Er ist מְשֻׁגָּע ומתנבא Jer. 29 26. Er kennzeichnet sich dadurch nicht als grossen Propheten, aber als echten Visionär. Die fliegenden Halbstichen, die er hervorstösst, sind der natürlichste Ausdruck für seinen

*Die Dämmerung meiner Lust* *macht' es mir zum Zittern.*
[5] *Man rüstet den Tisch,* *breitet die Decke* isst, trinkt —
*„Wohlauf ihr Fürsten,* *salbet den Schild!"*
[6] *Denn so hat gesprochen* *zu mir der Herr:*
*„Geh, stelle auf den Späher,* *was er sieht, wird er melden!*

---

seelischen Zustand. **4b** »Die (Abend-) Dämmerung meiner Lust«, meine liebe Abendstunde, in der ich mich sonst erhole von der Hitze des Tages, Ruhe erhoffe und bedarf, machte »es« mir zum Zittern. Der Vf. hat die Ekstase am Abend gehabt. **5** führt uns plötzlich, als würde der Vf. in diesem Augenblick von einem neuen Gesicht überrascht, unter die babylonischen Grossen. Die schicken sich grade zum Mahle an, nichts Böses ahnend, sich nur als die grossen Herren fühlend, da stört sie der Feind auf. Von der Schwelgerei der babylonischen Grossen konnte der Seher auf gewöhnlichem Wege erfahren haben (s. zu c. 14 11), aber die hier geschilderte Scene erscheint ihm doch als ein unwillkürliches Gesicht, das sich an die Ekstase v. 6 ff. unmittelbar anreiht, sie fortsetzt. Denn auch das Gelage der Fürsten hat man sich als abendliches zu denken. צפה הצפית, sonst nicht vorkommend, in LXX fehlend, bedeutet nicht: die Spähung spähen, weil das zu dem parallelen Sätzchen nicht passt, auch nicht dazu, dass augenscheinlich die Fürsten als ahnungslos hingestellt werden sollen; צפה ist hier bedecken, überziehen, danach צפית (vgl. צפוי) die Decke, das Polster, auf dem man beim Essen liegt. Das Essen und Trinken, das in den Vers nicht mehr hineingeht und die Schilderung gewiss nicht verbessert, möchte zu jenen müssigen Nachfüllungen gehören, die die Abschreiber und Leser lieben. Den Schild sollen die Fürsten wohl nicht salben, um ihn blank zu machen, wer denkt daran bei einem solchen Überfall; vielmehr macht man die Lederriemen, an denen man den Schild auf dem nackten Arm trägt, durch Öl geschmeidig, weil sie sonst ins Fleisch schneiden; rauhe Krieger verschmähen das (II Sam. 1 21), aber die Babylonier sind verweichlicht. Dazu ist ihre Rüstung verwahrlost, weil sie auf den Verwüster nicht gefasst sind. **6** Das »denn« greift auf v. 2a zurück, wir sollen jetzt die הזות kennen lernen. Dem Gesicht ging die Aufforderung Jahves voraus, es vorzubereiten. Der Seher hatte sonst keine Veranlassung, ein Gesicht zu begehren oder zu erwarten, anders Habakuk (2 1), der durch das Auftreten der Chaldäer zu dem Versuch kommt, Gotte eine Aufklärung zu entlocken. Das Seherthum unsers Vf.s ist mehr passiv, abwartend (vgl. v. 11 f.). »Auf, stelle den Späher auf!« Mehrere Kritiker haben gefunden, dass man die Consonanten auch anders aussprechen kann z. B. עִמְדָה מִצְפֶּה (Buhl) oder עֲמֹד הַמִּצְפָּה (Stade) s. ZATW. 1888, S. 157 ff. In der That liegt der Satz: tritt auf die Warte! so nahe, dass man, bevor man so abtheilt, sich fragen muss, warum die Alten nicht so abgetheilt haben, die doch v. 8 vor sich hatten und Hab. 2 1 kannten. Buhl und Stade nehmen nun an, dass die Urheber des Ktib die nächstliegende Lesung unbegreiflicher Weise (Stade: weil sie den ganz gewöhnlichen acc. der Richtung verkannten) übersehen und darum den ganzen ursprünglichen Text im Folgenden umcorrigirt, nämlich die Verben in v. 6 am Schluss, in v. 7 und 8 aus der 1. oder 2. pers. in die 3. umgesetzt haben, um damit einen leicht verständlichen, fast trivialen Text in einen schwierigen und originellen zu verwandeln. Mir scheinen umgekehrt beide Gelehrten nur ein Beispiel gegeben zu haben, wie man nicht emendiren darf. Dass das Ktib die nächstliegende Wortabtheilung nicht wählte, kann man nicht aus einer momentanen Geistesabwesenheit erklären, sondern nur daraus, dass die folgenden Verben mit ihrer 3. pers. es ihnen verboten. Wenn auch der jetzige Text fehlerhaft sein kann, so muss man doch erst versuchen, ihn zu verstehen und selbst einen sachlichen Anstoss lieber in ihm stehen lassen, als ihn ins Moderne und Triviale zu travestiren. Der Seher soll den Späher (bem. den Artikel) aufstellen, dem eine Instruction mitgegeben wird. Der Späher thut Tag für Tag seine Pflicht, endlich kann er melden, dass Babel gefallen ist, und der Vf. sagt das, was er auf diesem

[7] *Und wird er sehen einen Zug, Paare von Rossen,*
*Einen Zug von Eseln, Zug von Kameelen,*
*Wird er aufhorchen, sehr aufhorchen!“*

---

Wege »von Jahve« erfahren hat, seinem Volke weiter. Buhl sagt: die Trennung des Propheten von dem aufgestellten Wächter, der doch ein Prophet, ja der Prophet selbst sein soll, ist ohne alle Analogie und höchst unnatürlich. Diese Behauptung muss man wohl mit der Freude über die Emendation entschuldigen. Woher weiss Buhl, dass der Späher ein Prophet oder der Prophet selbst sein soll? Dass jene Trennung ohne alle Analogie sei, ist nicht einmal für das A. T. wahr, und unnatürlich ist sie vielleicht bei einem gewöhnlichen Schriftsteller, aber von einem Visionär darf man wohl etwas Abnormes erwarten. Wohl in allen Ländern des Alterthums, aber auch heute noch mancherorts (Finnland z. B.) versetzen sich die Psychiker, um aus der Ferne Nachricht zu holen, in eine mehr oder weniger schwere Katalepse, während deren nach ihrer Meinung ihre »Seele« den Körper verlässt und sich nach dem gewünschten Ort begiebt, dort beobachtet, was beobachtet werden soll, und unter Umständen sogar sichtbar wird. Unfreiwillig soll das unzähligen Menschen, heiligen und unheiligen, geschehen sein. Es ist ganz gleichgültig, ob das wahr oder unwahr ist, wenn es nur allgemein geglaubt wurde und derjenige, der solches zu können behauptet, es selbst glaubt. Sogar sog. Doppelgängerei, mit oder ohne Katalepse, freiwillige oder unwillkürliche, mit irgend einem Zweck oder scheinbar ganz zwecklos, ist doch etwas so Gewöhnliches, dass es einem Erklärer von Prophetenschriften wohl einfallen sollte; auch den bibl. Schriftstellern ist sie bekannt, wenn auch unter anderem Namen (Act. 12 15). Man unterscheidet zwischen solchen Vorfällen, in denen das Bewusstsein beim Körper verbleibt und das austretende Bild scheinbar bewusstlos ist, und solchen, bei denen der Körper scheintodt daliegt und das Phantom das »Ich« repräsentirt. Von der letzteren Art ist dem Anschein nach Ez. 8 1—3. 11 24 f. Fälle eines scheinbar verdoppelten Bewusstseins sind natürlich seltener. Unter diese gehört Sacharja mit dem הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי. Man weiss ja, wie stark Kunst und Theologie bei Sacharjas Visionen betheiligt sind; aber auch wenn er reine Erfindung geben sollte, so hätte er jenes eigenthümliche Wesen kaum ohne Kenntnis von solchen Vorgängen erfinden können, wie uns hier einer berichtet wird. Unserem Psychiker sagt jener Befehl, er solle sich der Katalepse hingeben und den »Engel« aus sich entlassen, der, von den Sinnen des Körpers nicht gehindert, übersinnliche Dinge wahrnehmen kann. Dass er es kann, weiss der Seher aus Erfahrung; vielleicht weiss er auch, vielleicht nicht, dass jenes Wesen schliesslich mit ihm identisch ist. Er behandelt ihn freilich als eine dritte Person, aber deren Bewusstsein ist auch das seinige (v. 10). Indem wir den alten Text festhalten, haben wir nicht blos den Vortheil, nicht in den folgenden Sätzen corrigiren zu müssen, sondern begreifen auch eher, warum der Vf. die Mittheilung v. 6—9 macht und wie er so verwirrt und nervös erregt sein kann. Dass nun der Späher die Instruction: was er sieht, wird er melden! mitbekommt, hat einen psychologischen Grund: es ist die auch in der modernen Hypnotik häufige Suggestion, das Erlebte nach dem Erwachen noch zu wissen. Das Vergessen wäre leichter und wahrscheinlicher, der Wille muss den Traum festhalten. **7a** ist Vordersatz, **7b** Nachsatz, allerdings mehr logisch, als sprachlich. Der göttliche Meister giebt die bevorstehende Operation zum Voraus an, daran hat das »Medium« eine Stütze, um das, worauf es ankommt, zu behalten; zum Traum gehört eine gewisse mysteriöse Scenerie und eine dramatische Spannung. Das Wichtigste, das Entscheidende wird nicht vorher verrathen, das sollen die verfeinerten Sinne des Spähers selbst herausbringen und gleichsam als etwas Objectives erleben. Ähnlich wird es diesem Visionär gewöhnlich ergangen sein (vgl. zu v. 11 f.); die Inspiration ist an die Natur des Sehers gebunden, und bei unserem Vf. scheint sie sich langsam und mühsam zu entwickeln. Der Späher wird sehen רֶכֶב. Gewöhnlich bedeutet dies Wort Wagen, den

[8] *Und er rief: „Siehe, auf der Warte, Herr,*
*Stehe ich da beständig bei Tage,*
*Und auf meiner Warte bin ich aufgestellt*
*Alle die Nächte“ . . .*
[9] *Und siehe, da kam ein Zug von Menschen,*
*Paar von Rossen . . .*
*Und er hob an und sprach: „Gefallen, gefallen ist Babel,*
*Und all' ihre Götterbilder zerbrach es zur Erde hin.“*

---

einzelnen oder collect. auch mehrere, oft mit Inbegriff der Pferde und Lenker. Das passt hier nicht wegen der Esel und Kameele. Stade liest überall mit LXX רֹכֵב, Reiter, muss darum v. 9 אִישׁ streichen; er erklärt צֶמֶד פָּרָשִׁים, Joch Pferde, für ein Gespann, das der zuerst anlangende Reiter vom ersten besten Wagen abgeschirrt hat; warum nahm er denn nicht den Wagen dazu oder, wenn er durchaus und schnell reiten wollte, nur das eine von den beiden Pferden? Die Punctatoren haben wegen v. 9 (vielleicht auch wegen c. 22 6) mit Recht רֶכֶב vocalisirt; man sieht nicht ein, warum das Wort nicht den Sinn des arabischen rakb haben kann, Reiterschar, Reiterzug. Wie רכב, so ist auch צמד hier ein militärischer Terminus vgl. II Reg. 9 25, wobei es zweifelhaft bleibt, ob פרשים Rosse oder Reisige sind. Die Reiter jagen in militärischer Ordnung vorbei, etwa je zwei nebeneinander oder in zwei Gliedern, die je nachdem sie marschiren oder angreifen, neben oder hinter einander reiten. Der Späher sieht also Reitergeschwader, zum Kampf bereit, weiter Scharen von Eseln und Kameelen, die den Train bilden und die Beute des »Verwüsters« fortführen, also das persische Heer, das auch Kameele hatte. Man wird an II Mak. 5 1 ff. erinnert. Wenn er dies sieht, wird er aufhorchen, um nämlich von den gesehenen Gestalten selber zu hören, wer sie sind und was sie thun oder gethan haben. Stade streicht das zweite קֶשֶׁב ohne Grund, die Ausdrucksweise ist dieselbe wie c. 28 21. **8** »Er rief«; der Visionär braucht nicht mit Bewusstsein den Späher beobachtet zu haben, er kann sich selbst sogar, wenn man den Späher für die dramatische Objectivirung seines hellseherischen Vermögens halten will, nach dem Übergang in das gewöhnliche Bewusstsein als dritte Person behandeln. אריה kann nicht richtig sein, er sieht ja keine Löwen, sondern Esel u. s. w. und vorläufig überhaupt noch nichts, und dass er als Löwe gerufen haben sollte, ist weder an sich noch durch den Inhalt seines Rufes wahrscheinlich zu machen. Vielleicht hat der Vf. incorrect רְאֵה für רָאָה geschrieben, und an dem א ist das vorhergehende Wort schuld. Der Späher steht Tag für Tag auf der Wacht, aber es geschieht nichts, sein Dienst ist ein anstrengender, das Nervenleben des Sehers erschöpfender. **9** Als wenn der Mahnruf gewirkt oder, psychologisch gesprochen, der Ruf das höhere Hellsehen ausgelöst, die Erscheinung angeregt, den Höhenpunct des Vorgangs beschleunigt hätte, hat er plötzlich das vorhergesagte Gesicht: berittene Männer, Reiterzüge in Gliedern — mehr wird nicht gesagt, wohl nicht blos, um die Wiederholung zu vermeiden, sondern weil der Späher schon gleich anfangs das Losungswort hört, etwa Siegesrufe oder dgl. Sind nun die Reiter die leibhaftigen Perser, die er im Ferngesicht sieht, oder sind es Gestalten des »zweiten Gesichts«? Offenbar das letztere. Denn wenn Babel schon gefallen und zerstört wäre, so wäre ein schriftliches Orakel kaum nöthig gewesen und den wenigsten Lesern vor dem Eintreffen ganz gewöhnlicher Nachrichten in die Hände gekommen; ausserdem hat der Vf. noch nichts von den vorhergehenden Feldschlachten gehört, wie v. 5 zeigt, schreibt also längere Zeit vor der Einnahme Babels. Hätten wir hier ein künstliches Orakel, so würde die Erstürmung und Zerstörung Babels wohl genauer beschrieben sein. Statt dessen ist das Gesicht halb realistisch, halb symbolisch, vor allen Dingen kurz (vgl. z. c. 6. c. 8 11 ff.); nur ein Ausschnitt aus den künftigen Ereignissen wird gesehen, das Übrige muss aus dem eigenen Wissen oder durch

[10] *Mein gedroschenes Volk, mein Kind der Tenne,*
*Was ich gehört von Jahve der Heere,*
*Dem Gott Israels, ich hab's euch gemeldet.*

* * *

21 [11] Orakel „Duma".
*Zu mir ruft's von Seir:*
*Wächter, wie weit in der Nacht, Wächter, wie weit in der Nacht?*
[12] *Spricht der Wächter:*
*Es kommt Morgen und auch Nacht —*
*Wenn ihr fragen wollt, fragt, kehrt wieder, kommt!*

* * *

---

Combination bewusst oder unbewusst ergänzt werden, z. B. dass es die Elamiter und Meder sind, die gesehen werden, dass ihre Rufe Babel gelten, dass die Götterbilder zertrümmert sind. In solchen Ergänzungen und Deutungen kann sich der Seher irren, wenn ihm das Gesicht auch noch so fest steht; so hat sich unser Vf. betreffs der Götterbilder geirrt, die von Cyrus nicht umgestürzt wurden. Diese sind, so lange sie noch stehen, Babels Schutz, sind sie zerbrochen (שִׁבַּר steht prägnant), so ist Babel kein Volk mehr. Cyrus hat die babelschen Götter nicht bekriegt, vielmehr behauptet, Merodak habe ihn gerufen; die Altbabylonier mögen ihn auch gegen die Chaldäer (vgl. zu c. 14 20) wirklich gerufen haben. וַיַּעַן, er hob an, wie c. 14 10; natürlich spricht nicht der angebliche Stangenreiter, was gehen den die Götterbilder an! Der Späher nimmt die Rede wieder auf, nachdem er beim Eintreten des Gesichts verstummt war. **10** ist ein Nachwort für die Leser. Israel ist »mein Dreschboden«, »mein Tennenkind« (das Suff. gehört selbstverständlich nicht zu גֹּרֶן, sondern zum Gesammtbegriff). das Volk, auf dem seit langem von aller Welt gedroschen wurde; der lakonische Ausdruck ist wirkungsvoller, als ganze Seiten voll Klagen. שָׁמַעְתִּי ist nicht auf das Hören im engeren Sinn zu beschränken; der Vf. hat eine שְׁמוּעָה (c. 28 9.19. 53 1) gehabt, eine Audition, die die Vision mit einschliesst, wie umgekehrt diese jene. Jahve der Heere, der Gott Israels, der das Perserheer zu Gunsten Israels entbietet, hat die Ekstase hervorgerufen. »Ich hab's euch gemeldet«, ich habe meine Pflicht gethan, schliesst, halb erschöpft, halb befriedigt, der Seher. Der Gedankengehalt seines Stückes ist gering, der Vf. kein grosser Prophet, aber dies Orakel ist so echt, wie die gedankenreichste Leistung des grössten Propheten, und es ist lehrreich für das Verständnis der Seherschaft, wie kaum ein zweites.

Zehntes Stück c. 21 11.12. Orakel »Duma«, das zweite Stück mit Stichwortüberschrift. Allerdings steht diesmal das Stichwort nicht im Text (wenn dieser unverändert erhalten ist), vielmehr hat sich der Sammler selbst eins auf den Namen Seir zurechtgemacht. Wahrscheinlich soll דּוּמָה Edom sein und zugleich mit seiner appellat. Bedeutung »Stillschweigen« auf den Inhalt des Orakels in etwas künstlicher Weise anspielen; vielleicht ist diese halb verhüllende Bezeichnung Edoms auch sonst in Gebrauch gewesen. Dass דּוּמָה etwas anderes als das Land Seir, z. B. eine entfernte Oase dieses Namens, bezeichnen sollte, das anzunehmen, hat man gar kein Recht, oder es müsste der Sammler den Vf. missverstanden haben. Den Inhalt des Orakels kann man kaum mit wenigen Worten angeben, als dieses selber hat. Der Vf. ist unzweifelhaft derselbe wie der des vorhergehenden Stückes, an das Stil und visionäre Haltung durchaus erinnern; ausser der Vorstellung von der Wacht und der anscheinenden Trennung zwischen Prophet und Wächter kommt die merkwürdige Sachlichkeit und Neutralität in Betracht: wie man in v. 1 ff. über die Chaldäer, die Israel gedroschen haben, kein zorniges Wort hört, so merkt man hier von dem alten, seit dem Exil gesteigerten Hass der Juden gegen Edom nicht das Geringste. **11** »Zu mir ruft's von Seir« von den Edomitern her nach dem

21 [13]Orakel „In der Steppe“.

*Im Wald in der Steppe übernachtet, Karawanen der Dedaniter!*
[14]*Entgegen dem Durstigen bringt Wasser,*
*Bewohner des Landes Thema, empfangt mit seinem Brode den Flüchtigen!*

---

Wohnort des Sehers in der Nähe des Negeb v. 1. Es könnte zweifelhaft sein, ob die Edomiter bei unserem Seher Auskunft über die Zukunft erbeten haben, oder ob er gleichsam die Seele des Volkes fragen hört, ohne dass die Edomiter selber von ihm wissen. Für die erste Annahme möchte doch der Schluss des Orakels sprechen. Unser Vf. ist wahrscheinlich weithin berühmt gewesen wegen seiner Sehergabe. Die Frage der Edomiter kleidet er in seine Sprache: »Wächter, was von der Nacht«, welche Nachtwache, wie spät ist es? Das heisst: was ist von der gegenwärtigen Weltlage zu halten? werden nicht bald für unsere Freiheit und für die Nahrung, für den Handel, bessere Zeiten kommen, als jetzt in diesem Ringkampf der Chaldäer, die zugleich die Herren und die Geschäftsfreunde Edoms sind, mit den östlichen Barbaren? Es ist begreiflich, dass die Edomiter der Zukunft mit gemischten Gefühlen entgegensehen, mit Hoffnung auf die Freiheit und mit Sorge vor der Vernichtung des Handels. Sie glauben zwar nicht, dass das Numen des Sehers die Geschicke leitet, wohl aber, dass es sie vorhersieht. **12** Der Wächter antwortet. Offenbar ist er identisch mit dem Späher v. 6, nach der Meinung der Edomiter mit dem Djinn des Sehers (vgl. Wellh. Skizzen III, S. 133). Der Wächter kann keine vollständige Auskunft geben: »es kommt Morgen und auch Nacht«, beide gehen an seinem Blick vorüber, ohne dass er entscheiden kann, wer von beiden den Sieg davon trägt. Offenbar haben hier Tag und Nacht eine symbolische Bedeutung. Der Vorgang ist ein Beispiel einer nicht völlig zur Entwicklung gekommenen Vision. In v. 6ff. hatte der Späher von vornherein einen Anhaltspunct, der im psychologischen Moment das Spiel in Bewegung setzte; hier hat er ein verwickeltes Durcheinander von Wunsch und Befürchtung in die Katalepse mitbekommen, und es bleibt alles in unklarem Hin- und Herschweben der geistigen Schatten. Der Prophet fügt zuletzt einige Worte hinzu, aus denen hervorgeht, dass es nicht an seinem Willen lag, wenn er jetzt keinen genügenden Bescheid geben kann. Ein anderes Mal hat vielleicht der Versuch besseren Erfolg, sie mögen also wiederkommen, wenn sie das Bedürfnis haben. Es ist ganz verfehlt, bei dieser Antwort theologische Nebengedanken vorauszusetzen, wie dass der Vf. bei den Fragern die rechte Religion vermisse und darum nicht antworten wolle oder zweideutig oder drohend antworte. Das ist alles in den Text hineingetragen und eine ganz moderne Eintragung. Unser Seher ist weiter nichts als Seher, völlig objectiv, er spricht wohl als Mensch (v. 1—4. 10), aber nicht als Theolog. Das psychische Element herrscht bei ihm durchaus vor, so dass er, wenn v. 10 nicht wäre, jedem anderen Volk ebenso gut angehören könnte, wie dem israelitischen. אתא, aramäisch für אתה; תבעיון (בעה aramäisch. Lehnwort), בעיו, אתיו (אֱ für אֶ s. O. § 87b) mit hart gebliebenem ־.

Elftes Stück c. 21 13—17, Orakel »In der Steppe«. In der LXX fehlt die Überschrift und ist v. 13ff. mit v. 11f. verbunden, aber der hebr. Text hat jedenfalls das Richtige, der LXXtext ist ohnehin in v. 11f. verstümmelt. Stade meint, die Weissagungen v. 1—10 und v. 11—17 seien von unmöglicher Kürze: was ist die vorschriftsmässige Länge eines richtigen Orakels? Umgekehrt ist v. 13—17 jetzt länger, als es aus der Hand des Propheten kam; v. 16f. ist ein Zusatz wahrscheinlich von derselben Hand, die den sehr ähnlichen Epilog c. 16 13f. schrieb. Das Orakel selbst, v. 13—15, führt uns ähnlich wie v. 5 und v. 9 nur ein Bild vor Augen und zwar aus dem Geschick der Dedaniter. Der Autor ist höchst wahrscheinlich derselbe wie der von v. 1—12. **13** Die Dedaniter sind ein arabischer Handelsstamm, als solcher öfter von Hesekiel erwähnt, Jer. 49 8 mit den Edomitern zusammen genannt und bedroht (vgl. Ez. 25 13), darum wohl in deren Nachbarschaft ansässig. Ihren Karawanen ruft der Seher zu: übernachtet im Walde in der Steppe!

[15] *Denn vor Schwertern flohen sie, vor gezücktem Schwert,*
*Und vor gespanntem Bogen und vor der Schwere des Krieges.*

**[16] Denn so sprach der Herr zu mir: In noch . . . . Jahren gleich Jahren eines Söldners da wird alle sein alle Herrlichkeit Kedars; [17] und der Rest der Bogenzahl der Helden der Kedarener wird gering sein, denn Jahve, der Gott Israels, hat's geredet.**

* * *

---

Der Befehl ähnlich wie v. 5. Das zweite Wort muss nicht mit LXX und Trg. בָּעֶרֶב gelesen werden, weil es alsdann überflüssig sein würde; עֲרָב heisst Steppe wie c. 15 7, das gewöhnliche עֲרָבָה ist von unserem in Palästina schreibenden Vf. vielleicht vermieden, um die Jordanaue auszuschliessen. In der Steppe sollen sie übernachten, abseits vom Karawanenwege, wo sie von den persischen Reitern erjagt werden könnten; die Waldwildnis dient zum Versteck. Babel ist schon erobert oder wird in diesem Augenblick erobert, die Händler stieben nach allen Seiten aus einander »jeder nach seinem Lande« (13 14); während der Vf. von c. 13 weitläufig schildert, giebt unser Seher ein Augenblicksbild. **14** Jene Flüchtigen sind durstig und halb verhungert, weil sie die Stationen des Karawanenweges, wo sie Wasser getroffen hätten und den Mundvorrath ergänzen mussten, gemieden haben; aber die Bewohner des Landes und der Stadt Thema (östlich vom älamitischen Meerbusen, südlich vom Gebiet der Dedaniter), zu denen sie versprengt sind, haben arabische Gastfreundschaft an ihnen geübt (wenn man mit den Punctatoren קִדְּמוּ liest) oder werden vom Seher aufgefordert, es zu thun (LXX). Das letztere ist wohl das Bessere, es ist nicht blos poetischer, sondern verhindert auch die Zerreissung des Bildes, also קַדְּמוּ zu lesen, während הֵתָיוּ (aus הֶאֱתָיוּ oder אָתָא) ebensowohl imp. als perf. ist. »Sein« Brod, Flüchtlingsbrod, vermuthlich rasch gebackene Mazzen. **15** Die Dedaniter sind friedliche Händler; da wo's gezückte Schwerter und schweren Kampf, Handgemenge giebt, fliehen sie davon, »wie die gescheuchte Gazelle« (13 14). Das dritte Orakel ist wohl etwas später, als das erste; warum der Vf. sich mit den Dedanitern beschäftigt, wissen wir nicht, aber wenn er dem Negeb nahe wohnte, konnte er mit den Arabern leicht Fühlung haben.

**16. 17** Nachsatz von jüngerer Hand vgl. c. 16 13 f. Der Anfang ahmt v. 6 nach, nur stellt der Seher das אדני sowohl v. 6 wie v. 11 voran; der Schlusssatz in v. 17 erinnert an v. 10; er ist hier, wie oft bei den Ergänzern, herzlich überflüssig. Das כי v. 16 hat nur dann einen Sinn, wenn der Ergänzer die Dedaniter zu den Kedarenern rechnet. Das geschieht nicht überall, aber die letzteren sind hier wohl Zusammenfassung der nördlichen Araberstämme. »In noch . . . Jahren« heisst es, weil der Vf. über die passende Zahl nicht gleich mit sich einig war; ähnlich ist I Sam. 13 1 das Zahlwort vorläufig ausgelassen und die Ausfüllung der Lücke ebenfalls unterblieben. »In einem Jahr« darf man natürlich nicht übersetzen, denn שכיר שני zeigt ja, dass mehrere Jahre gemeint sind. Schon dieser Umstand beweist, dass der Seher von v. 1—15 diese Verse nicht geschrieben hat. וכלה für ונקלה in c. 16 14, sonst ist die Übereinstimmung zwischen beiden Stellen so gross, wie es nur bei einem Epigonen möglich ist. »Die Helden« ist ein conventioneller Ausdruck der höheren Rede für Krieger; Bogenschützen (קשת ist die Mannschaft der Bogenschützen) sind die nördlichen Araber allesammt nach Gen. 21 20. Gegen die Araber eine Drohung zu schleudern (v. 13—15 ist keine Drohung), konnte den Juden nahe liegen seit der Zeit, wo die arabischen Könige ihnen gefährlich zu werden anfingen. Das war der Fall zur Zeit des Alexander Jannäus, wo Aretas es mit den Syrern und Juden aufnahm. In dieselbe Zeit schien uns auch c. 16 13 f. zu fallen.

Zwölftes Stück c. 22 1—14, Orakel »Thal Chissajon«. Ob es ein einheitliches Stück ist, das ist sehr die Frage, schon deshalb, weil mit v. 8 ein ganz anderer Rhythmus einsetzt: in v. 1 ff. haben wir Langverse, in v. 8 ff. die gewöhnlichen Distichen. v. 1—7 hat folgenden Inhalt: inmitten der fröhlich erregten Volksmenge Jerusalems bricht der

22 [1]Orakel „Thal Chissajon“.

**Was ist dir denn, dass du gestiegen bist du ganz auf die Dächer,**
**[2]Lärmerfüllte, rauschende Stadt, frohlockende Feste!**
**Deine Durchbohrten sind nicht Schwertdurchbohrte, noch Kampf-[getödtete,**

---

Prophet aus in Wehklage über die schimpfliche Flucht und Vernichtung des judäischen Heeres und kündigt den Schreckenstag an, wo die wilden Hülfsvölker Assurs die Stadt stürmen. v. 8—14 besagt: die Judäer schauen auf ihre Festungswerke, statt auf Jahve, leben lustig, statt zu trauern, dafür droht Jahve mit dem Tode. Während früher das Stück allgemein als Weissagung galt, braucht nach Dillm. kaum mehr bewiesen zu werden, dass hier Gegenwärtiges und Vergangenes geschildert und beurtheilt werde. Man beruft sich dafür auf die impff. mit ו cons. (von denen in v. 1—7 nur ein einziges, noch dazu sehr zweifelhaftes vorkommt) und sonderbarer Weise auf die perff., die man c. $9_{1-6}$ und c. $14_{4}$ff. ohne Murren als futura hinnimmt; die geschichtlichen Schwierigkeiten werden von dem einen so, von dem andern so weggedeutet. Sie sind unangenehm genug, aber schlimmer ist die Zurichtung, die bei dieser Erklärung v. 1—7 erfährt. Zuerst haben wir die Gegenwart, das Volk ist lustig, darauf folgt die Schilderung einer beispiellos schlimmen und schimpflichen Niederlage, in der alle Führer fielen oder flohen oder gefangen genommen wurden: die Jerusalemiten müssten doch wunderliche Leute gewesen sein, sich dabei zu freuen, oder hat Jes. diese Niederlage, von der die Geschichte nichts weiss, nur geträumt? Darauf fordert er die Umstehenden auf (die also bei ihrer Verrücktheit doch noch gutmüthig sind), ihn über das Unglück der Stadt nicht zu trösten. Ist denn der Prophet von dem allgemeinen Aberwitz angesteckt? Wenn nach Jena ein Preusse unter das Volk getreten wäre mit der dringenden Aufforderung, ihn nicht zu trösten, würde man den für vernünftig gehalten haben? Auch v. 5, der genau so wie c. $21_{2}$ gebildet ist und den wenigstens Ew. für eine Prophezeiung hält, soll sich nach anderen auf die Vergangenheit beziehen, trotz des mangelnden היה, und natürlich erst recht die folgenden Verse. Leider steht diese Misshandlung einer unzweifelhaft jesaianischen Rede in bester Harmonie mit der Seelenruhe, mit der man auch sonst diesem Propheten die kläglichsten Stümpereien zutraut. Von der Zukunft redet v. 5, er motivirt aber v. 4, der wieder durch על־כן mit 2b. 3 zusammenhängt; mit der futurischen Fassung von v. 2b—5 sind der Widersinn und die Abgeschmacktheiten beseitigt, die man sonst der Situation und dem Propheten aufbürden muss. Die Scene, die die Langverse von v. 1—7 zum Gegenstand haben, muss bei einer Gelegenheit vorgefallen sein, wo die Jerusalemer in die Lage kommen konnten, eine Schlacht zu liefern und eine Belagerung auszuhalten, von einem unglücklichen Ausgang der Dinge aber nichts wissen wollten. Da sie beim Ausbruch des Krieges mit Syrien und Ephraim in Todesängsten waren ($7_{2}$), so steht nur die erste Zeit Sanheribs zu Gebote. Die Judäer rechnen auf Sieg und Freiheit, der Prophet weissagt die Katastrophe. Jenes wäre nicht möglich, wenn Sanherib schon nahe bei wäre, die Veranlassung der Freude mag also die Freiheitserklärung Hiskias gewesen sein. v. 1—7. 1 Die ganze Stadt ist auf die Dächer gestiegen, denn es giebt etwas zu sehen (vgl. Richt. $16_{27}$) und zwar etwas Angenehmes, weil sie die frohlockende genannt wird. Zu sehen ist, nach der gegensätzlichen Schilderung des Propheten v. 2b. 3 zu urtheilen, irgend ein Aufzug, der Judas Macht in günstigem Licht erscheinen lässt, die Musterung des Heeres, fremde Gesandten, die Zurschaustellung eines Erfolges, z. B. die Einbringung des assyrischen Vasallen Padi, den die Ekroniter nach Jerusalem ins Gewahrsam schickten, oder etwas Gleichbedeutendes. Jes. weiss natürlich wohl, wonach man ausschaut, aber er begreift nicht, wie man sich dabei so geberden kann. כֻּלָּךְ, seltene Form neben כֻּלֵּךְ. 2 Die kühne Wortstellung im Anfang und die gewählten Ausdrücke gehören der edleren Rede an, die auch das Versmass

**[3]Alle deine Häuptlinge sind geflohen, die Bogengerüsteten,**
**Gefangen all' deine Starken, weithin geflüchtet!**
**[4]Darum sage ich: blickt weg von mir, lasst mich bitter weinen,**
**Drängt nicht mich zu trösten ob — der Zertrümmerung meines Volkes!**

---

fordert. קריה kommt auch in den verwandten Dichtungen c. 1 21 ff. und c. 32 9 ff. vor, עליזה auch in der letzteren. Der Prophet ist schmerzlich erregt, innerlich verwundet bei dem Anblick der stolzen Freude der dem Untergang geweihten Menge. Er hat soeben, in plötzlich auftauchender Vision, diesen Untergang gesehen, er erkennt »schon das kommende Graun des Todes, dem keiner entfliehen wird«, wie Theoklymenos, der mitten beim ausgelassenen Mahl der Freier vom Gesicht überfallen wird (Odyss. 20, 350 ff.). Die schriftliche Wiedergabe der Scene hat natürlich ihren drastischen Charakter temperirt und die in der Wirklichkeit aufgeregtere Sprache schon durch die Durchführung des geordneten Versmasses gebändigt. Trotzdem hebt sich auch jetzt von dem fragenden Eingang der Aufschrei v. 2b mächtig ab: deine Durchbohrten sind nicht Schwertdurchbohrte! Ein Satz, an sich paradox, aber erst recht auffallend durch seinen Gegensatz zur Wirklichkeit. Es giebt ja gar keine Durchbohrten, keiner von all den fröhlichen Leuten auf den Dächern und in den Strassen sieht sie oder weiss von ihnen. Denn dass es sich nicht um eine verlorne Schlacht und ihre noch schlimmeren Folgen handelt, die vor aller Augen sind, sollte doch angesichts der allgemeinen lauten Freude selbstverständlich sein, der »Leichtsinn«, den man in der letzteren findet, wäre nur im Tollhause denkbar; verstockt, für Jahves Mahnungen unempfänglich kann man bleiben, aber nicht mit ganzer Volksmasse sich auf den Dächern belustigen. Das erste Hemistich von v. 2b ist nach dem zweiten zu erklären: nicht in ehrenhaftem Kampf, sondern von Henkershand sind sie durchbohrt. **3** All' deine Häuptlinge, Hiskia und seine Grossen, sind gefangen. Von einem solchen Ereignis sollte uns billig die Bibel und würde gewiss Sanherib Meldung thun. Sanheribs Sieg bei Altaku über die Philister und Ägypter kann hier nicht aushelfen, überhaupt kein wirklicher oder gedachter Vorgang während der Anwesenheit Sanheribs in Palästina, denn solange die Jerusalemer noch in angstvoller Ungewissheit über ihr Schicksal schwebten und das vor Augen hatten, was c. 1 4 ff. geschildert wird, waren sie doch wohl so vernünftig, keine »Freudenfeste« zu feiern; dass die Rede aber nicht nach Sanheribs Abzug fallen kann, giebt Dillm. selbst zu. Von יחד an gehen der sehr unbefriedigende hebräische und der griechische Text stark aus einander. Für יחד מקשת hat LXX אחזם קשה, für נמצאיך hat sie אמציך; das zweite אסרו und יחדו fehlen ihr. Mit Ersetzung des קשה durch das mas. קשת und etwas anderer Aussprache der von der LXX vorgefundenen Consonanten lesen wir אֹחֲזֵים קשת אסרו כל־אַמִּצַיִךְ מרחוק. Zu dem Ausdruck »der den Bogen fassende« s. II Chr. 25 5 vgl. Cnt. 3 8, zu אמץ s. c. 28 2. Wir vermeiden so das doppelte אסרו, ferner יחד und יחדו, die zwar Lieblingsflickwörter der Späteren, hier aber wegen des כל unnütz und störend sind und das Metrum belasten; ferner fällt das unglückliche מקשת weg, das von jedem Ausleger anders erklärt wird (von Bogenschützen oder vor dem Bogen oder ohne Bogen, nämlich »ohne dass sie ihn noch hatten und man einen gegen sie brauchte«), während der Ausdruck »die Bogenbewaffneten« eine willkommene Präcisirung des sonst zu allgemeinen קציניך (1 10. 3 6) ist; endlich ist נמצאיך beseitigt, das ganz unbrauchbar ist. Denn es ist eine Tautologie zu sagen: die erreichten wurden gefangen (»wurden durchbohrt« c. 13 15 hätte einen Sinn gehabt), und es ist widersinnig zu sagen: die erreichten flohen weithin. Vielmehr die Starken, die sich so viel auf sich einbilden (c. 30 16), wurden gebunden oder flohen in die Weite vgl. Am. 2 16. **4** ist unerträglich affectirt, wenn er einem soeben erlebten nationalen Unglück gilt, hingegen meisterhaft, wenn es sich um eine Prophezeiung handelt. Jes. hat im Gesicht die furchtbare Niederlage gesehen und das Gesehene laut in die Menge hinausgerufen, keiner von den fröhlichen Leuten hat ihn begriffen, nur

**5 Denn einen Tag des Stürmens und Stürzens und Verstörens hat der [Herr Jahve der Heere,**<br>
**Im Thal Chissajon Brecher der Brustwehr und Geschrei den Berg [hinan,**<br>
**6 Und Elam hat erhoben den Köcher auf rossbespanntem Wagen,**<br>
**Und Kir entblösst den Schild . . . . . . . .**<br>
**7 Deine besten Thäler sind voll von Wagen und Rossen**<br>
**Aufgestellt sind sie gegen das Thor . . . . . . . .**

---

mancher blickt erstaunt und erschrocken auf ihn und auf seinen Schmerzensausbruch. »Blickt weg von mir!« ruft er, warum? damit sie wegblicken? im Gegentheil, damit sie nach ihm blicken. Das ist eine natürliche psychologische Nöthigung, die Aufmerksamkeit auf ihn statt auf das Schauspiel zu heften. Andere Mittel, sich Beachtung zu erzwingen, lernten wir c. 5 1 ff. und c. 20 kennen vgl. noch c. 28 7 ff. Zu מִנִּי (c. 30 1) s. O. § 223 c. »Ich will bitter machen mit Weinen«, dadurch veranlasst er die Umstehenden zur Theilnahme an dem Unglück, das nach ihrer Meinung ihn getroffen hat, und zum Versuch ihn zu trösten. Jetzt hat er einen genügend grossen Kreis von interessirten Menschen um sich und braucht nicht mehr in Räthseln zu sprechen. Doch ist der nächste Satz immerhin noch zweideutig: »ob der Vergewaltigung der Tochter meines Geschlechts«. בת־עמי, nur hier bei Jes., dagegen auch in den Elegien Jer. 8 18 ff. und c. 14 17, stammt vielleicht aus der wirklichen Todtenklage, als Ausdruck für die Verwandte; Jerusalem, die בת־ציון ist eine Tochter aus der Familie Israel. Aber wer jetzt den Propheten erkannt hatte, wusste, welche Verwandte gemeint sei. So donnert nun Jes. v. **5** das unnachahmliche יום מהומה u. s. w. unter die erschreckten Zuhörer. Eine meisterhafte Benutzung der erhaschten Gelegenheit; selbst wer sich jetzt fortstehlen wollte, dem würden »die Ohren gellen«. Selbstverständlich hat Jes. nicht nach einem vorher überlegten Plan gehandelt; wie ihn plötzlich das Gesicht überfiel, so folgte er auch im Reden den Eingebungen des Augenblicks. Jahves Tag ist immer ein zukünftiger, hier bezeugt das noch die Ausdrucksweise (vgl. c. 2 12. 28 2); dagegen kann keine richtig oder falsch verstandene Fortsetzung »entscheiden«; wer die letztere für imperfectivisch hält, muss sie eben ausser Verbindung mit v. 5 setzen. Ein Tag des Tosens und Niedertretens und Verwirrens ist der Tag, wo Jahve durch den Assyrer Jerusalem bestürmen lässt, dass ist eine Drohung, keine Predigt. »Im Thal Chissajon« gehört nach dem Rhythmus, aber auch nach dem Sinn in den folgenden Stichos, denn einen Tag hat Jahve nicht in irgend einem Thal! Das Thal kennen wir nicht; natürlich ist nicht Jerusalem, das kein Thal ist, oder die Unterstadt gemeint, der Name auch schwerlich mit einem symbolischen Nebensinn genannt. Er erinnert an Namen wie: Hügel des Orakelgebers (Richt. 7 1) oder Eiche der Zauberer (Richt. 9 37), wahrscheinlich war eine alte Orakelstätte in diesem Thal. Als Thal hatte es eine vorzugsweise hohe Mauer, die den Angriffen der Belagerungsmaschinen ausgesetzt war. מקרקר, doch wohl part., ist denom. von קר: es ist einer entmauernd die Mauer. Während der Feind diese unersteigliche Mauer mit Widderstössen zu brechen sucht, stürmt er zugleich mit wildem Geschrei gegen die auf den Hügeln errichteten Befestigungen. Das ist jenes Tosen und Stürzen und Verstören. **6** ועילם emphatisch vorangestellt; die Elamiter sind Söldner wie die Philister im Heer Davids oder die Germanen bei den Römern, die Skythen bei den Athenern (vgl. c. 21 2). »Hat den Köcher erhoben«, um die Pfeile herauszuschütten. Im zweiten Hemistich ist אדם Glosse zu פרשים, die diese als Menschen, nicht als Pferde gefasst haben will; es sind aber doch Pferde und der Ausdruck derselbe wie II Reg. 7 14 רכב סוסים. Kir, nach Am. 1 5. II Reg. 16 9 ein den Assyrern unterworfenes Land und Volk, uns unbekannt, hat den Schild entblösst, der demnach für gewöhnlich einen

— — — [8]**Und er deckte auf die Decke Judas** (?)
**Und ihr blickt** an jenem Tage **auf die Rüstung des Waldhauses,**
[9a]**Und die Risse der Davidsstadt seht ihr, dass sie viel sind,**

[9b]und ihr sammeltet die Wasser des unteren Teiches, [10]und die Häuser Jerusalems mustertet ihr, und bracht die Häuser ab, die Mauer zu befestigen, [11a]und ein Sammelbecken machtet ihr zwischen den beiden Mauern für die Wasser des alten Teiches

[11b]**Doch nicht blickt ihr auf den, der es thut,**
**Und der es fernher bildete, den seht ihr nicht.**

---

schützenden Überzug hatte. Dem Stichos fehlt die zweite Hälfte, von der ויהי v. 7 ein Rest sein mag. **7** ויהי sollte auch von denen beanstandet werden, die den Jes. eine erbauliche Betrachtung anstellen lassen, denn wenn eben gesagt war, dass die Feinde im Thal und am Berg an der Arbeit sind, so kann hier nicht, als würde ein neues Ereignis erzählt, fortgefahren werden: und es geschah, die Thäler waren voll von Feinden. Ein והיה (LXX ויהי) wäre auch eine stilistische Schwäche. Jes. giebt hier überall nur Bilder zur Veranschaulichung, nicht einen Bericht von Geschehenem oder eine Weissagung von Dingen, die genau so und nicht anders geschehen werden, daher kann er nur Perfecte brauchen. Ist ויהי, das auch metrisch lästig ist, nicht Rest von v. 6b, so mag es von dem guten Mann herrühren, der v. 9b—11a einsetzte. Die Thäler, wo die Jerusalemer ihre Lustgärten haben (c. 32 14), sind voll von Wagen und Rossen, wie man gegen die Accente und mit Streichung des Artikels vor הפרשים übersetzen muss. Denn dass die Reiter direct an der Belagerung einer Festung theil nehmen, ist nicht wahrscheinlich. Selbst wenn sie sich von den Fusstruppen die Thore wollen erbrechen lassen, um sich dann in die Stadt zu stürzen, so sieht man nicht ein, was sie in den engen und winkligen, mit leichtester Mühe für sie ungangbar zu machenden Strassen anderes thun könnten, als den eigenen Fusstruppen den Weg zu versperren. Vielmehr: die Wagen, die die Thäler anfüllen, haben auch Stellung genommen gegen die Thore, als schnelles Beförderungsmittel für die Bogenschützen und als Wagenburg gegen einen Ausfall. Wie es scheint, bricht jetzt das Gedicht ab, höchstens könnte noch v. 8a dazu gehören.

**8—14** ist eine Strafpredigt, wahrscheinlich aus etwas späterer Zeit, wo man schon auf eine Belagerung und auf einen vielleicht schlimmen Ausgang des Freiheitskampfes gefasst war. Das Metrum ist ein ganz anderes als v. 1—7. **8** Der erste Satz, wahrscheinlich nur der Rest von mehreren Sätzen, ist kaum verständlich. Man übersetzt: und er (Gott oder der Feind oder »es«) deckte auf die Decke Judas, entweder die Hülle, die den Judäern das Sehen verwehrt oder die die Scham Judas bedeckt oder die Juda vor dem Feinde deckte. Die LXX hat zwei Lesarten, die eine v. 8: פתחי für מסך, die andere, nach v. 9 verschlagene: מכסות für מסך und an beiden Stellen ויגלו. Mit alledem lässt sich gar nichts anfangen; Conjecturen sind hier, an der Grenze zweier Stücke, ebenso wohlfeil wie werthlos. **8b. 9a** bilden mit v. 11b vier untrennbare Stichen; was dazwischen steht, muss heraus, selbst wenn es besser passte, als es thut. Ferner ist schon in v. 8b der Plur. ותביטו zu lesen wie v. 9a. Endlich ist ביום ההוא in v. 8b (und v. 12) zu streichen als Zusatz desselben Mannes, der v. 9b—11a einsetzte; diese Phrase würde, von Jes. geschrieben, auf die Zukunft gehen (wie denn auch die LXX mit dem futur. übersetzt), aber v. 11b kann keine Weissagung sein, darum auch nicht v. 8b. Die Judäer haben statt auf Jahve auf die Rüstung, die Waffenvorräthe des »Hauses vom Walde Libanon« (I Reg. 7 2ff. 10 16f.) gesehen und die schadhaften Stellen in der Befestigung der »Davidsstadt«, der Zionsburg (II Sam. 5 7. 9) nachgesehen und wohl auch ausgebessert; sie haben ihre Stärke nicht im Vertrauen auf Jahve, sondern in weltlichen Hülfsmitteln gesehen (c. 30 15f.) wie früher Ahas. **9b—11a** Abgesehen davon, dass dieser Passus v. 9a von 11b trennt, sollte doch wohl klar sein, dass Jes. sich selbst in

**[12]Und es ruft der Herr Jahve der Heere** an jenem Tage
**Zum Weinen und Klagen, zur Glatze und Sackumgürtung:**
**[13]Doch siehe da, Wonne und Freude,**
**Rinder würgen und Schafe schlachten,**
**Fleisch essen und Wein trinken —**
**„Gegessen und getrunken, denn morgen sind wir todt!“**
**[14]Und enthüllt hat sich in meinen Ohren Jahve der Heere:**
**Wahrlich nicht wird diese Sünde euch gesühnt, bis ihr todt seid!**

* * *

---

einem geschichtlichen Rückblick nicht in solche Details vertiefen würde, wie sie hier geboten werden. Ausserdem sind ja doch nicht die hier genannten einzelnen Handlungen als solche verwerflich, so dass ihre Aufzählung die Schuld der Judäer grösser erscheinen lassen würde, sondern nur die Meinung, sich selber helfen zu wollen, die zu constatiren v. 8b. 9a völlig genügt, während man über dem vielen Aufzählen die Hauptsache aus dem Gesicht verliert. Der Ergänzer hat hier seine gelehrte Kenntnis der Zeit Hiskias verwerthet. Man sammelte damals die Wasser des unteren Teiches, der wohl im Süden der Stadt lag und sonst sein Wasser aus der Stadt abfliessen liess, musterte die Häuser und brach diejenigen, die, vielleicht an die Mauer gebaut, der Vertheidigung hinderlich waren, ab und verstärkte mit dem Material die Mauer (תתצו ohne dag. s. K. § 20, 3b), schuf endlich ein Bassin zwischen den beiden Mauern, die den Ost- und Westhügel südlich umgaben, »für den alten Teich«, von dem und dessen Lage wir nichts Sicheres wissen. **11b** Jahve hat »es« gethan, es von fernher, von langer Hand, »gebildet«. יצר, ein Lieblingswort Deuterojesaias, hat hier, bei Jes., der es nur dies eine Mal braucht und kein Wort umsonst sagt, eine grosse Bedeutung. Die Geschichte ist für ihn nicht ein regelloser Haufen von Begebenheiten und menschlichen Strebungen, sondern ein planmässiges Gebilde Gottes. Dies Wort spricht den Gedanken aus, durch den Israels Religion alle anderen Religionen überragt. Keine von ihnen hat so entschieden die Kundgebungen Gottes als Geschichte und die Geschichte als Gottes Kunstwerk gefasst. »Gott macht die Geschichte« ist ein religiös viel werthvollerer Satz als »Gott hat die Welt erschaffen«. Jes. sieht jetzt die längst von ihm angekündigte Katastrophe herannahen. Sie sollte mit Glauben und Hoffen erwartet werden, sie wird diejenigen vernichten, die Gottes Werk nicht sehen und hören, sondern nur auf das Sichtbare sehen (c. 8 16ff.). **12** Indem Jahve die Zuchtruthe beruft, ruft er das untergehende Volk zur Klage auf. Nicht etwa zur Busse, die das Geschick abwenden könnte, denn das ist längst zu spät c. 6 9ff. Die antecipirende Aufforderung zur Klage auch c. 32 11. Unter den Äusserungen der Trauer wird das Fasten nicht genannt, das die späteren Schriftsteller nie vergessen. **13** Vielleicht sind doch in v. 13a infin. constructi beabsichtigt, obwohl immerhin שׁתות inf. abs. sein kann (O. § 170d). Den nächsten Anlass zu den Schmausereien werden grosse Opfer gegeben haben, mit denen man sich die Hülfe Jahves erkaufen wollte, aber man ist schon längst viel zu sinnlich und frivol geworden, um nicht den eigentlichen Zweck zurückzustellen und sich dem Sinnengenuss zu überlassen, der ihnen besser über die Sorgen, über die aufkommende Angst vor einem bösen Ausgang des Unternehmens hinweghilft, als die Religion. Sie wollen sich betäuben, den Augenblick ausnutzen, essen und trinken, so lange sie noch leben. Ob Jes. den berühmten, auch von Paulus citirten (I Kor. 15 32) Wahlspruch der Sinnenmenschen selbst geprägt oder als Sprüchwort vorgefunden hat, wissen wir nicht: indessen schlägt das »bis ihr todt seid« v. 14 derartig auf diesen Satz zurück, dass man vermuthen sollte, Jes. habe dies frivole Wort selbst aus dem Munde der Zechenden gehört. **14** So setzen sie das Heil des Staates auf's Spiel, so schlagen sie die Weissagung in den Wind und verachten Jahves Thun. Jenes Wort der Grossen

22 [15]**So sprach der Herr, Jahve der Heere:**
**Auf, gehe hinein zu diesem Verwalter da:***)
[16]**Was hast du hier und wen hast du hier,**
**Dass du dir ausgehauen hier ein Grab,**
**Du, der hoch sein Grab aushaut**
**Im Felsen sich seine Wohnstatt bohrt?**

*) Wider Sebna, den Palastvorsteher.

---

aber hat ein Wort Jahves hervorgerufen, das Jes. in seinem Ohr, offenbar als von aussen hineingesprochen, vernimmt. Jahve schwört, jenes Wort solle nicht vergeben werden, sondern den Tod derer, die es aussprachen, herbeiführen. Natürlich kann das עד nicht den trivialen Sinn haben: bis an euer Lebensende, gleichviel wann dieses erfolgt; eine allgemeine Drohung mit dem Verlust der »vergebenden Gnade Gottes«, die im N. T. ihren guten Sinn hätte, würde nicht von Jes. als ein besonderes Orakel ausgesprochen und noch weniger von den in v. 13 characterisirten Leuten gewürdigt worden sein; Jes. ist kein Pfarrer, sondern ein Prophet und Politiker. Was Dillm. mit dem Satze meint, dass Jes. nicht mit bestimmter äusserer Strafe zu drohen in der Lage sei, weiss ich nicht; gleich hinterher meint er, dass der mit Exil und Tod im fernen Land bedrohte Sebna einer der hier gemeinten Grossen sei. Zum Gebrauch des עד vgl. Job. 14 6. Über אזנָי und das אזנֵי der LXX vgl. zu c. 5 9; über יכפר zu c. 6 7. Der Schwur Jahves wie c. 14 24. — Der Schlusssatz: spricht Jahve etc. fehlt mit Recht in der LXX; er kann aus v. 15 eingedrungen, aber auch aus der Liebhaberei der Späteren entstanden sein, prophetischen Reden einen feierlichen Schluss anzuhängen.

D r e i z e h n t e s  S t ü c k c. 22 15—25, Drohung wider einen hohen Beamten von fremder Herkunft, mit späteren Anhängen über Eljakim und dessen Geschlecht. Während v. 15—18 völlig verständlich ist und dem Jes. recht gut angehören kann, steckt die Rede an Eljakim voller Schwierigkeiten. Es befremdet schon, dass Jes. den neuen Minister einsetzt, noch mehr, dass er zugleich dessen ganze Familie befördert haben will, ganz räthselhaft aber ist, dass er im selben Athem auch den schimpflichen Sturz des soeben ernannten Ministers anzeigt, — denn dass v. 25 auf Sebna, nicht auf Eljakim gehe, ist doch nur eine Lösung verzweifelter Exegese. Durch Streichung von v. 24 f. hat Hitzig zwar den ärgsten Anstoss beseitigt, aber bei weitem nicht alle. Da auch stilistische Anstösse mitsprechen, so halte ich v. 19—23 für die Ergänzung eines Mannes, der c. 36 3 vor Augen hatte und vielleicht auch an der Familie Eljakims irgendwie interessirt war, und v. 24 f. für einen zweiten Nachtrag von einem Manne, der der Familie Eljakim feind war, darum übrigens nicht vor dem Exil gelebt haben muss s. u. Abgefasst ist v. 15—18 vermuthlich während der Regierung Hiskias. Der Sammler könnte das Stück schon in der jetzigen Verbindung mit v. 1—7 und v. 8—14 vorgefunden haben, und er hat nicht gemerkt, dass die Überschrift (falls diese nicht erst nachträglich geschrieben ist) an das Ende von v. 15 gerathen ist. **15** Jahve befiehlt dem Jes., zu »diesem Verwalter« hinein zu gehen. Das konnte Jes. als Prophet u n d als der vornehme Mann, der er war; dem Jeremia wäre es vielleicht nicht so leicht möglich gewesen. Wo hinein Jes. gehen soll, das ist nicht ganz klar, denn man kann ebenso gut an die Königsburg, wo doch wahrscheinlich der Beamte schaltet, wie an dessen Haus denken; vielleicht handelt es sich auch um den Platz der Adelsgräber, der gewiss abgeschlossen war, so dass ein בא passte. Ohne Zweifel hat der hohe Beamte dem furchtbaren Gottesmann ganz still gehalten, und schon in sofern war die Scene, die gewiss nicht unter vier Augen vorfiel, eine gewaltige Demüthigung für den Emporkömmling. סכן kommt sonst nicht unter den Titel der höchsten Beamten vor, und I Reg. 1 2.4 wird die Wärterin Davids so bezeichnet; entweder drückt sich also Jes. wegwerfend aus oder aber der Mann, der die letzten fünf Wörter in v. 15 hinzugesetzt hat, ist im Irrthum, indem er den fremden Beamten für den Palast-

**[17]Siehe, Jahve wirft dich im Wurf,**
**Du Held, und kehrt dich um und um,**
**[18]Zusammen knäult er dich zum Knäul,**
**Wie einen Ball auf breitseitiges Land,**
**Dort wirst du sterben und dort deine Ehrenwagen sein,**
**Du Schande des Hauses deines Herrn!**

---

vorsteher Sebna hält, dazu gebracht durch den fremden Klang des Namens שבנא und den Umstand, dass Sebnas Vater nicht mitgenannt wird. Was richtig ist, können wir nicht mehr feststellen. Dass aber Jes. den Schluss von v. 15 nicht geschrieben hat, dafür spricht ausser dem עַל, das wegen des vorhergehenden אל nicht so leicht Schreibfehler sein kann, eben der doppelte Titel. »Wider Sebna, den Palastvorsteher«, das ist offenbar die Überschrift unserer sechs Disticha; Jes. brauchte den Mann nicht zu nennen, weil er natürlich jedem Bürger bekannt war. **16** Du bist weder ein erbangesessener Bürger (was hast du hier?) noch mit einer hiesigen Bürgerfamilie verwandt (wen hast du hier?); im ersteren Fall hätte er das Recht, im zweiten könnte er es erlangen, sich in Jerusalem ein eigenes Grab zu erwerben. Denn sein eigenes Grab legt man בביתו an (s. zu c. 14 18); wer den Geschlechtern nicht angehört, muss auf dem gemeinen Friedhof begraben werden (Jer. 26 23). Dieser Ausländer aber will sich sogar unter dem Adel begraben lassen, מרום, *εν υψηλῳ,* im Felsen etwa des Zionsberges. חקקי und חצבי mit den alten Endungen vgl. 1 21. Die Anlegung des Grabes giebt den Anlass zum Ausbruch des Zornes, gewiss nicht dem Hauptgrund, denn wegen dieser und ähnlicher Unverschämtheiten hätte ihn Jes. nicht die Schande des Königshauses genannt. Darf übrigens der Fremde im Tode kein מִשְׁכָּן haben, keine Wohnstätte, wie hier nach ältester Auffassung vom Todeszustand das Grab heisst, so wahrscheinlich auch im Leben keinen vererbbaren Grundbesitz mit Vollbürgerrecht, es müsste denn eine Familie ihn adoptiren. **17** f. die Drohung, rasch und zornig gesprochen; das erste Verbum beherrscht, wie das אל v. 18 zeigt, den ganzen Satz v. 17. 18 a. טלטלה (von טול) scheint als weibliches nom. verb. aufgefasst zu sein, aber man liest wohl besser טַלְטֵל הַגֶּבֶר; צנפה dagegen ist Substantiv. עטה soll nach dem Arabischen packen bedeuten, was nur hier vorkäme; Jer. 43 12 heisst es, wie es scheint, umkehren (vom Gewande, im Sommer das Rauhe nach aussen, im Winter nach innen), danach meint Jes. wahrscheinlich, Jahve werde ihn rücklings umbiegen, Kopf an Ferse, wodurch er wehrlos wird und wie ein Ball fortgeschleudert werden kann. Das Land breit von Seiten mag Assyrien sein. Dort werden seine Ehrenwagen sein, die ein weiteres Zeichen seiner Anmassung sind. In der älteren Zeit ist ein rossbespannter Wagen das Vorrecht des Königs und nicht einmal den Prinzen zugestanden (II Sam. 15 1. I Reg. 1 5), zur Zeit Jeremias (c. 17 25) scheinen auch die obersten Beamten, wenn sie Bürger Jerusalems oder Judas waren, das Recht zu besitzen, auf Wagen durch die Stadt zu fahren. **19—23** ein Zusatz, wahrscheinlich von demselben, der im Schluss von v. 15 den Schaffner mit Sebna identificirt. **19** kommt post festum; wenn der Verwalter ins Exil geschleudert ist, braucht Jahve ihn nicht mehr von seinem Platz wegzureissen. Dieser Vers ist hinzugesetzt, um die Ersetzung des Ausländers durch Eljakim besser zu vermitteln, vielleicht auch deswegen, weil v. 17 f. sich nicht erfüllt hat, wenn dort Sebna gemeint ist. Von den beiden Verben lässt sich leichter das zweite in die erste Person umsetzen (wegen der häufigen Verwechslung von י und א), als das erste in die 3. pers. Der Ergänzer lässt Jahve in der 1. pers. sprechen, während Jes. in der 3. pers. von ihm sprach. **20** Mit der bei den Ergänzern üblichen Eingangsformel wird Eljakims Erhöhung angekündigt; »jener Tag« ist offenbar nicht der, wo der Vorgänger exilirt wird (v. 17 f.), sondern der, wo er degradirt wird (v. 19). Der Vf. fusst auf c. 36 3, wo Sebna dem Eljakim nachgeordnet ist, aber keineswegs exilirt. Dass nun ein Prophet einem schlechten Beamten Jahves Strafen ankündigt, ist keineswegs auffällig vgl. Am. 7 16 f.

[19]Und stossen werde ich dich aus deiner Stellung,
Und von deinem Standort dich wegreissen.
[20]Und geschehen wird's an jenem Tage,
Da berufe ich meinen Knecht Eljakim, Sohn Hilkias,
[21]Und werde ihn bekleiden mit deinem Leibrock,
Und mit deiner Binde ihn gürten,
Und deine Herrschaft gebe ich in seine Hand,
Und er wird zum Vater dem Bürger Jerusalems und dem Haus Juda.
[22]Und ich lege den Schlüssel des Davidshauses auf seine Schultern,
Und öffnen wird er, ohne dass einer schliesst, und schliessen, ohne dass [einer öffnet.
[23]Und einschlagen werde ich ihn als Nagel an einen sicheren Ort,
Und er wird sein zum Würdenstuhl dem Hause seines Vaters.

[24]Und hängen wird sich an ihn die ganze Bürde des Hauses seines Vaters, die Sprossen und die Auswüchse, alle kleinen Gefässe, von den Schalengefässen bis zu allerlei Kruggefässen. [25]An jenem Tage, ist der Spruch Jahves der Heere, wird weichen der Nagel, der an einen sicheren Ort eingeschlagene, und wird abgehauen werden und fallen, und vernichtet wird die Last werden, die an ihm ist, denn Jahves hat's geredet.

* * *

Jer. 20 1—6, wohl aber ist es unglaublich, dass ein Prophet den ersten Minister des königlichen Hauses ernennen sollte, ohne den König auch nur zu erwähnen. Jes. verlangt gehört zu werden, wo es sich um politische Entscheidungen von religiöser Bedeutung handelt, greift auch die Missregierung freimüthig an, aber er respectirt viel zu sehr die Königswürde, um den Vormund zu spielen und sich direct in die Verwaltung einzumischen, darin sehr verschieden von den Schriftgelehrten der hasmonäischen Periode. Dass ein Späterer ihn über den König stellt, ist nach c. 37 1 ff. nicht zu verwundern, er selbst thut das nicht. »Mein Knecht«, in anderem Sinn als c. 20 3, mein frommer Verehrer vgl. Job. 1 8. **21** Eljakim erhält die Uniform des ersten Hofbeamten, den Leibrock und die Binde, den Würdenamen eines אב (Gen. 45 8) für die Unterthanen und **22** den Schlüssel des königlichen Hauses als Abzeichen seiner Befugnis, zu öffnen und zu schliessen ohne Einschränkung, d. h. der Verwaltung und Leitung des königlichen Haushalts. Dass der Hausminister zugleich erster Staatsminister ist, entspricht dem patriarchalischen Zuschnitt eines Adelsstaates, dessen Oberhaupt der grösste Grundbesitzer ist und die Steuern grossentheils in Naturalien empfängt (s. auch c. 39 2). Zur Schulter vgl. c. 9 5; unsere Kammerherrn tragen den Schlüssel anderswo. **23** enthält zwei Bilder, deren Nebeneinander grade kein stilistisches Verdienst ist: das Bild vom Zeltpflock oder, nach der Meinung des Fortsetzers v. 24 f., vom Nagel, der in festem Boden oder solider Mauer steckt, also nicht leicht herausgerissen werden kann, und das Bild vom Ehrenstuhl, auf dem zu sitzen eine Auszeichnung ist. Man kann sich übrigens nicht recht vorstellen, wie das »Haus seines Vaters«, seine ganze Verwandtschaft, auf Eljakim soll sitzen können. **24. 25** der Zusatz zum Zusatz, knüpft über v. 23 b hinweg an das Bild v. 23 a an, spielt aber mit כבוד בית אביו so deutlich und so spöttisch auf den gleichen Ausdruck in v. 23 b an, dass man nicht etwa die Stichen in v. 23 mit einander vertauschen darf. כבוד, mehr die Bürde, als die Würde, der Anspielung wegen so gewählt statt כֹּבֶד, das dem משׂא v. 25 genauer entsprechen würde. תלה scheint hier als intrans. gebraucht zu sein. Hypothetisch kann ותלו nicht gefasst werden, denn v. 25 ist in keiner Weise Nachsatz zu einer in v. 24 liegenden Bedingung, auch wäre es ein wunderlicher Einfall, eine blosse Möglichkeit so weit auszuspinnen, wie v. 24 thut, und Jahves Knecht

23 [1]Orakel über Tyrus.

*Jammert, ihr Tarsisschiffe, denn verwüstet ward das Heim,*
*Von der Fahrt her vom Kitthäerlande ist's ihnen enthüllt,*
[2]*Dahin sind die Bewohner der Küste, der Kaufmann Zidons,*
*Der das Meer befährt, des Bote* [3]*auf vielen Wassern,*
*Des Ernte die Saat des Schichor, des Einkommen der Schacher der Völker.*

---

Eljakim gleich bei seiner Ernennung so entschieden auf Nepotismus hin zu beargwöhnen oder vielmehr zu beschuldigen, dass ihm sogleich sein Fall angekündigt werden muss. Der Gegensatz von v. 24 f. gegen v. 20 ff. geht so weit, dass man auch nicht an eine nachträgliche Selbstcorrectur des Vf.s von v. 20 ff. denken darf: wenn dieser genöthigt war, das Urtheil und die Drohung von v. 24f. auszusprechen, so musste er das Vorhergehende einfach zurücknehmen. Die Bilder in v. 24 sind spöttisch: am Nagel hangen die Sprossen und die Auswüchse, als hielte er ein Spalier zusammen, und allerlei Kleinkram von Gefässen, als wäre es ein Nagel in der Küchenwand. Auswüchse, Gefässe der Kleinheit u. s. w. lauter spöttische Ausdrücke. **25** Die Drohung wider den Nagel und die Henkeltöpfe beginnt: an jenem Tage, ist der Ausspruch Jahves der Heerscharen! Dillm. findet hier einen entscheidenden Grund, v. 25 auf Sebna zu deuten, der gar kein Nagel genannt worden ist, denn »jener Tag« v. 25 falle mit »jenem Tage« v. 20 zusammen. Diese Rabbinenexegese ist die Strafe für die hartnäckige Weigerung, die Mitarbeit der Rabbis an den Prophetenschriften gebührend zu beachten; kein Leser hätte eine solche mathematische Gleichung herausgefunden. Das ביום ההוא ist hier so vage und ungeschickt, wie nur möglich, aber es kommt oft genug so vor z. B. $4_{2}$. $18_{7}$. $19_{16}$ff. $28_{5}$. — Leider wissen wir nicht, was den Vf. von v. 24f. zu seiner Animosität gegen Eljakim und seine Familie bewogen hat. Aber die Erzählungen von den bösen Korachiten im Pentateuch oder von den bösen Bewohnern von Gibea und Jabes (Richt. 19—21) beweisen zur Genüge, dass die inneren Streitigkeiten in der nachexilischen Gemeinde sich auch im Canon Luft verschafft haben.

Vierzehntes Stück c. 23, Orakel über Tyrus. Das cap. enthält ein Gedicht von drei Strophen zu je sieben Langversen über die Verwüstung Zidons und Phöniziens (v. 1—14) und einen späteren Nachtrag, in dem die Wiederherstellung von Tyrus, dessen Erwerb jedoch die Juden verzehren sollen, verheissen wird (v. 15—18). Die Dichtung, die weder mit der Diction noch mit den Ideen Jesaias etwas gemein hat, auch gar keine Prophetie sein will, hat stark verderbten Text, was auch die Bestimmung der Abfassungszeit erschwert; verwirrend wirkt besonders der Umstand, dass v. 8 Zidon durch einen Abschreibefehler oder durch den Ergänzer mit Tyrus vertauscht ist. Von den uns bekannten Angriffen auf Phönizien können diejenigen nicht in Betracht kommen, die nicht zu einer wirklichen Katastrophe geführt haben, also nicht die Belagerungen von Tyrus durch die Assyrer und Chaldäer, die vorübergehenden Niederlagen durch einen Hophra von Ägypten oder Euagoras von Salamis; überhaupt nicht ein solches Ereignis, in dem Tyrus die Hauptrolle spielte. Dagegen würde hierher passen die furchtbare Züchtigung Phöniziens durch Artaxerxes III., in der Zidon fast vernichtet wurde. Der Ergänzer freilich, der das Gedicht als ein Orakel über Tyrus behandelt, scheint an das Schicksal zu denken das diese Stadt durch Alexander d. Gr. erlitt, und mag ja in dessen Zeit geschrieben haben. **1** Die Tarsisschiffe, d. h. die grossen Meerschiffe (s. zu c. $2_{16}$), sollen jammern, weil sie bei ihrer Heimkehr die Zerstörung vorfinden: so führt uns der Dichter mitten in die Sache. Hinter שדד hat der hebr. Text drei Wörter mit מן, was weder schön, noch klar ist. »Ohne Haus, ohne Hineinkommen« — das ist ja doch ein schreckliches Stammeln. Die LXX hat מבית nicht, woran aber der gleiche Anfang dieses und des folgenden Wortes schuld sein kann. Aber ebenso gut kann der Einfluss von מבוא verschuldet haben, dass der Abschreiber מבית statt בית schrieb, das auch zu שדד besser

[4] *Erbleiche, Zidon, denn das Meer spricht: nicht kreist' und gebar ich,*
*Nicht zog ich auf Jünglinge, machte gross Jungfrauen.*

[5] Wenn die Kunde nach Ägypten kommt, beben sie, nämlich die Kunde von Tyrus.

---

passen dürfte. Auch wenn man מבית beibehält, muss מבוא zum folgenden Stichos gezogen werden, wie LXX thut, die nur falsch ein מן privat. annimmt. »Von dem Kommen vom Kitthäerlande her«, d. h. im letzten Abschnitt ihrer Fahrt haben die Schiffer das Schreckliche erfahren, nicht durch die Kitthäer, weil dann wohl ein Wort wie הִגִּיד gebraucht wäre, sondern durch eigene Beobachtung der Symptome, die ihnen auf der Fahrt von der letzten Station her aufstiessen, durch Begegnung mit flüchtigen Schiffen, Feuerschein auf dem Lande u. s. w. כתים sind wohl zunächst die Bewohner von Kition auf Cypern, dann die Cyprier überhaupt (später auch die Macedonier und Römer). Der Vers beweist, dass die Verwüstung rasch gekommen ist, schliesst also die langjährigen Belagerungen von Tyrus durch die Assyrer und Chaldäer aus. **2a** דֹּמּוּ, verstummt! würde auch dann unmöglich sein, wenn nicht v. 6 das Gegentheil von den Küstenbewohnern verlangte. Eine Aufforderung sollte dem הילילו, eine Aussage in der 3. pers. dem שדד v. 1 entsprechen. Nicht ישבי, sondern תַּמּוּ (c. 164) scheint mir die leichteste und passendste Verbesserung zu sein: es giebt kein Heim mehr v. 1, keine Bewohner von Zidon mehr v. 2 (die durch Ochos getödtet oder als Sclaven verkauft wurden), keine Kinder des Meeres mehr v. 4. **2b** und **3** enthalten ebenfalls die sonderbarsten Anstösse. מלאוך soll ein Relativsatz sein, in dem das hier ausnahmsweise als femin. behandelte אי angeredet wird; im Deutschen würde dem Satz, den die Ausleger dem unglücklichen Autor zur Last legen, folgende Leistung entsprechen: verstummt, Bewohner des Festlandes, o Festland, die der Kaufmann angefüllt haben. Das ist doch zu arg. Und womit hat der Kaufmann die Küste angefüllt? Nicht weniger schön ist die Fortsetzung: deren Einkommen auf vielen Wassern die Saat des Schwarzen, die Ernte des Nil ist, und es ward ein Handelsgewinn der Völker. Sollen etwa die vielen Wasser den Wasserweg vom Nil bis Phönizien bedeuten? Das wäre ein lächerlicher Ausdruck. Offenbar denkt der Vf. bei den vielen Wassern an die vielen Meere und Flüsse, die von den Phöniziern befahren wurden. Wie kann das Einkommen der Phönizier, das in der Saat des Schichor bestehen soll, der Handelsgewinn anderer Völker sein? Denn סחר heisst nicht Markt, auch ist Phönizien nicht durch seine Korneinfuhr vom Flusse Schichor der Markt der Welt geworden. Nach Ps. 107 23 lesen wir mit Streichung einer mat. lect.: מַלְאָכוֹ במים רבים, dessen Sendling auf vielen Wassern ist. Die Sendlinge und die Factoreien der zidonitischen Kaufleute werden an den meisten Meeren und Flüssen angetroffen. Sodann lesen wir קְצִירוֹ und streichen das in der LXX fehlende יאור: dessen Ernte die Saat des Schichor ist. שחר, שיחור, »Schwarzer«, kommt als Name mehrerer Flüsse vor; unser jetziger hebr. Text sowie der von Jer. 2 18 zeigen, dass die palästinensischen Juden bisweilen den Nil darunter verstehen zu dürfen glaubten; das thun aber die ägyptischen Juden nicht, da Jer. 2 18 die LXX גיחון liest. Auch Jos. 13 3. I Chr. 13 5 bezeichnet Schichor schwerlich den Nil, so dass man diesen Fluss ausser Betracht zu lassen hat. Dagegen hat man in unserer Stelle an den Schichor im südlichen Gebiet Assers zu denken (Jos. 19 26), das nach Gen. 49 20 (Ez. 27 18) Zidon mit Korn u. dergl. versorgt. In dem Rest von v. 3 streichen wir, abermals der LXX folgend, das ותהי, das, vielleicht durch Dittographie aus dem vorhergehenden Wort entstanden und vom Ktib aus purer Verlegenheit in eine Verbalform verwandelt, zu keiner Übersetzung passt. תבואתה סחר גוים ist eine sinnvolle Fortsetzung des Vorhergehenden: dessen Einkommen der Weltschacher ist. Auf diese Weise erhalten wir zugleich ein correctes Metrum, brauchen אי nicht als fem. zu behandeln und nicht anreden zu lassen; das Subject ist überall der Kaufmann von Zidon. **4** Zidon soll beschämt sein, denn das Meer ist kinderlos, als hätte es nie Kinder geboren. Das Bild, etwa das Gegentheil von Stellen wie c. 54 1. 66 7 ff., ist von ihnen viel-

*[6] Zieht hinüber nach Tarsis, jammert, Bewohner der Küste!*
*[7] Ist dies euch die frohlockende, deren Ursprung aus der Urzeit?*
*Deren Füsse sie trugen, weithin zu gasten?*
*[8] Wer beschloss dies über Zidon, die Kronengeberin,*
*Deren Kaufleute Fürsten, die Geehrten der Erde?*
*[9] Jahve der Heere hat's beschlossen, zu schänden die Hoffart,*
*Allen Prunk zu verunehren, allen Übermuth der Erde.*

---

leicht auch beeinflusst, wie der letzte Stichos von c. 12. Das Meer ist die Mutter der Zidonier, eine poetische, leicht verständliche Wendung, bei der dem Dichter Sagen und Mythen vorgeschwebt haben mögen, nach denen Götter und Menschen aus dem Meer gekommen sind. Diese poetische Wendung wird aber verdorben durch die Glosse »die Feste des Meeres«, die schon Olsh. als solche erkannt hat und durch die der Ergänzer Tyrus in den Vordergrund rücken wollte. Die Feste des Meeres kann nicht Zidon sein, weil sonst der unsinnige Satz herauskäme: sei beschämt Zidon, denn Zidon sagt u. s. w. Die Einschaltung von Tyrus aber ist sachlich höchst thöricht: wie kann Zidon beschämt sein, wenn Tyrus kinderlos ist! In der ganzen Dichtung ist Zidon der Hauptort Phöniziens; als Hauptort geräth es in Schande, wenn das Meerland kinderlos wird; auch ist nach v. 12 Zidon am Härtesten betroffen. Beides, dass Zidon als Hauptort auftrat und dass es für den Aufstand am Härtesten büssen musste, trifft zu auf die Zeit Artaxerxes III., der die von ihrem König Tennes verrathene Stadt verbrannte und die Einwohner in die Sclaverei verkaufte. **5** ist ohne Frage ein späterer Zusatz, vielleicht nicht oder nur zum Theil (כשמע צר) von der Hand des Ergänzers, sondern von einem älteren Leser, der da wusste, dass Phönizien durch Ägypten zum Aufstand gegen Persien veranlasst und dass sein Fall das Vorspiel des Untergangs Ägyptens war (s. zu c. 19$_{1-15}$). Der Vers ist prosaisch geschrieben, und sein Inhalt geht die Dichtung gar nichts an. **6** bis **9**, die zweite Strophe. Die Phönizier sollen ihr Land aufgeben und nach ihren alten Colonien in Spanien auswandern, — wenn Tarsis die gewöhnliche Bedeutung hat und Tartessus an der Mündung des Guadalquivir ist. Die LXX versteht hier und Ez. 27$_{12}$. 38$_{13}$ Karthago darunter. Wegen v. 12 ist aber sehr wohl möglich, dass der Vf. eine der zidonischen Colonien auf Cypern, Karpasia, Tamasus, genannt oder doch gemeint hat; vielleicht ist ihm auch die Lage von Tarsis nicht besser bekannt als dem Vf. von Gen. 10$_{4}$. **7** Ist dies euch die frohlockende, eure frohlockende? ein Ausruf des Staunens wie c. 14$_{16}$, vielleicht Nachahmung von Klagel. 2$_{15}$. קַדְמָתָהּ, nur noch Ez. 16$_{55}$, zum Anklang an קֶדֶם. Zidon war die älteste Stadt der Phönizier. Ihr Gasten in weiter Ferne bezieht sich natürlich nicht auf die Flucht oder die Gefangenführung, da zu der ersteren der Dichter erst auffordert und Gefangene keine גרים sind, sondern auf das Kaufmannsleben in der Fremde; der Ausdruck ist sehr glücklich, denn grade die Phönizier haben die Sitte und die Rechte der Gastfreundschaft nicht blos am Vollständigsten ausgenutzt, sondern auch erst recht ausgebildet. **8. 9** Wer hat's geplant? Jahve hat's geplant, ein Spiel von Frage und Antwort, das auch in den Psalmen öfter vorkommt und wohl dem Wechselgesang entstammt. Für צר lesen wir צִידֹן, von dem vorher und nachher allein die Rede ist. Zidon ist die Kronengeberin; der Vf. mag an Cypern denken, dessen kleine Königreiche fast alle von Zidon gegründet waren. Später von Tyrus überflügelt, war Zidon seit dem Vordringen der Assyrer wieder öfter der Vorort Phöniziens. Unter Xerxes hatte nach Herod. VII, 98. VIII, 67 der zidonische König den Vorrang vor dem tyrischen. Der Ausdruck המעטירה enthält eine Anspielung auf das Fortleben der alten Herrlichkeit im Geist und im Benehmen der fürstlichen Kaufleute. Die Tyrier schickten dem heranziehenden Alexander dem Gr. eine goldene Krone. כִּנְעָנֶיהָ sieht aus wie eine selbständige Neubildung von כנע mit der Endung ān; vielleicht glaubte man, an das gentil. כנעני nicht ein Suff. anhängen zu können, da das auch sonst nirgends geschieht, trotzdem hat die

[10] *Wehklage, Flotte von Tarsis, kein Hafen mehr!*
[11] *Seine Hand streckte er über das Meer, machte beben Königreiche,*
*Jahve hat geboten über Kanaan, zu zerstören seine Feste.*

---

letztere Form als Singul. zu der unsrigen zu gelten. Der Kanaanit in der Bedeutung Krämer kommt erst in nachexilischen Stellen vor (Job. 40 30. Spr. 31 24. Sach. 14 21), während der Volksname כנען schon früher in ähnlicher Weise gebraucht wird (Hos. 12 8. Zph. 1 11); hier ist das Wort um so auffälliger, als die Zidonier ja alle Kanaaniten sind. Da es auch metrisch eher lästig ist, so halte ich es für eine Variante zu סחריה. In v. 9 ist die nöthige Anzahl von Hebungen für die zwei Langverse vorhanden, aber vielleicht כל־צבי, das ein wunderlicher Zusatz zu גאון ist, hinter לחלל zu stellen, jedenfalls davon abhängig zu machen. Die Wiederholung von נכבדי ארץ aus v. 8 könnte recht wohl auf einem Versehen beruhen, und die beiden ersten Wörter von v. 10 (s. dazu) scheinen eine bessere Variante darzubieten. Jahve will alle Hoffart »entweihen«, den spöttischen Blicken preisgeben, vgl. Ez. 28 7; die Anwendung des Wortes חלל, dessen Object zunächst ein Gegenstand der Religion oder der Pietät ist, auf an sich profane Dinge, findet sich erst seit der deuteronomischen Zeit. Der Dichter scheint keine directen Beschwerden gegen die Phönizier zu haben, sonst hätte er ein weniger allgemeines Motiv des göttlichen Beschlusses angeführt; selbst Hesekiel konnte noch etwas concreter sprechen (c. 28 24). In dem Gedanken, dass Jahve alle Pracht der Erde entweihen will, spricht sich die aus der Geschichte der letzten Jahrhunderte erwachsene Reflexion eines Juden aus dem müden vierten Jahrhundert aus. **10** bis 14, die dritte Strophe. Der Anfang ist verderbt, muss aber wohl dem Anfang der ersten und zweiten Strophe v. 1 und 6 entsprochen haben. Wörtlich lautet der hebr. Text: ziehe über dein Land, wie der Nil, Tochter Tarsis, kein Gürtel mehr. Gewöhnlich erklärt man so: ergehe dich nach freiem Willen, Tartessus, die strenge Herrschaft des Mutterlandes hat aufgehört. Aber der Gürtel ist kein Zügel oder Strick; wird jemand der Gürtel genommen, so wird er nicht befreit, sondern wehrlos gemacht (Job. 12 21 vgl. Jes. 5 27) und wer über Land ziehen will, bedarf grade des Gürtels. Aber auch wenn man מזח in פתח verwandelte, so wäre damit noch nicht geholfen. Hat denn Phönizien den Tartessern verwehrt, ihr eigenes Land zu durchwandern? Oder ist es eine Folge der gewonnenen Freiheit, dass eine Stadt ihr Land »wie der Nil«, also mit ganzer Volksmenge überschwemmt? Das könnte etwa geschehen, wenn ein in eine Stadt zusammengedrängtes Volk vom Belagerer befreit wird oder in hellen Haufen flüchtet, aber von dergleichen kann hier keine Rede sein. Da das erste Hemistich überlang ist, so dürften die beiden ersten Wörter, genauer: עברי ארצך entweder durch Dittographie aus dem Schluss von v. 9: נכבדי ארץ entstanden oder eine Variante dazu sein, nämlich עברית ארץ; im letzteren Fall wäre es die bessere Variante, weil dem גאון und כל צבי besser entsprechend, während נכבדי schon v. 8 in besserem Zusammenhang dagewesen ist. Sodann ist nicht wahrscheinlich, dass Tarsis selber sollte angeredet sein, und mit dem Nil ist erst recht nichts anzufangen. Die LXX las statt der Consonanten ארצך nach v. 1. 14: אניות, an den hebr. Text würde sich אֳנִי בַת noch etwas genauer anschliessen. Die übrig bleibenden Consonanten כבי lassen sich mit Rücksicht auf die übrigen Strophenanfänge und den Schluss des Gedichts als בְּכִי (wenn אני fem. ist wie c. 33 21. I Reg. 10 22) oder בְּכוּ verwerthen: wehklage, Flotte der Tochter T., oder: wehklagt, Tarsisschiffe. מזח stellen wir mit Hülfe des schon einmal benutzten 107. Psalms (v. 30) in מָחוֹז um: kein Hafen, kein Ufer zum Landen mehr. Dieser Ausruf passt zu der Fortsetzung, dass Jahve die phönizischen Reiche und Städte zerstört hat. **11** Das Meer wie in v. 4. Da v. 10 nur die halbwegs stereotype, refrainartige Eingangsklage enthält, so kann das Suff. von ידו unmittelbar an v. 9 anknüpfen. הרגיז wie c. 14 16. לשמד für לְהַשְׁמִיד s. c. 3 8. Kanaaniter nannten die Phönizier und ihre Colonisten sich selbst, und der Dichter schliesst sich hier ihnen an, während sonst bekanntlich im A. T.

[12] *Nicht sollst du ferner frohlocken, geschändete Tochter Zidon,*
*Zu den Kitthäern auf zieh hinüber — auch dort wird keine Ruhe dir:*
[13] *Siehe, das Land der Kitthäer*), er machte es zum Schutthaufen.*
[14] *Jammert, ihr Tarsisschiffe, denn verwüstet ward eure Feste!*

*) Das ist das Volk, das eine Gründung der Seefahrer ist, die errichteten seine Warten, seine Städte und seine Burgen.

---

der Name einen weiteren Sinn hat. Dass man aber darum auch die Form מעזניה für phönizisch halten darf, ist mehr als fraglich. Olsh. sieht sie § 201 a als Schreibfehler für מעוניה an, doch tilgt man wohl besser das נ nach v. 14 vgl. LXX; auch wird ja gleich hinterher die Feste angeredet. **12** Dass ויאמר ursprünglich ist, bezweifle ich, es wäre jedenfalls sogleich wieder vom Dichter vergessen, auch überfüllt es den Stichos, wie gleichfalls das in der LXX fehlende בתולת, das die Reminiscenz eines Abschreibers aus c. 47 1 vorstellen mag. Geschändet ist Zidon als eroberte Feste. Wie man unter bat Zidon Tyrus oder Phönizien verstehen kann, begreife ich nicht. כתיים, dessen Schreibung als Aussprache des Ktib Kitthijjim ergiebt, ist hier Landesname vgl. כשׂדימה Ez. 11 24, יושבי כשׂדים Jer. 51 24, was kaum ein günstiges sprachliches Zeichen für das Alter der Dichtung ist. Auch auf Cypern werden die flüchtigen Zidonier keine Ruhe finden. Warum nicht? Man darf erwarten, dass darüber die Fortsetzung Aufschluss giebt. **13** thut das aber in seinem gegenwärtigen Zustand nicht, ist überhaupt eine böse crux interpretum, die selbst die treuesten Verehrer der alten Abschreiber zu Textänderungen veranlasst hat. Wörtlich übersetzt lautet der Vers: siehe, die Landschaft der Chaldäer, das ist das Volk (oder: dort das Volk), es ist nicht gewesen, Assur hat sie gegründet für Wüstenbewohner, sie haben errichtet seine Warten, aufgestört ihre (der Landschaft) Burgen, er hat sie gemacht zum Trümmerhaufen. Der eine findet in diesem Wust eine Nachricht aus der chaldäischen Geschichte, der andere eine Angabe über den Untergang Phöniziens, beide Meinungen werden wieder auf sehr verschiedene Weise und mit unmöglichen Deutungen (z. B. לא היה »ist nicht mehr«) durchgeführt. Zur Auflösung des Wirrwarrs ist von Belang, dass kein Schriftsteller, auch kein schlechter, hat schreiben können: das Land der X, das ist das Volk, es hat das und das gethan, dass vielmehr זה העם in keinem syntactischen Verband mit dem Vorhergehenden stehen, auch nicht einmal ein halbwegs selbständiger Zwischensatz sein kann (»dies war das Volk, nicht ist es Assur gewesen«), sondern in dem Notenstil geschrieben ist, den so viele Einschiebsel, besonders historische und geographische, in den historischen Büchern haben. Sodann ist klar, dass das Suffix von שׂמה nicht blos auf ארץ sich bezieht, sondern auch verlangt, so nahe bei diesem Wort zu stehen, dass es ohne Zwang und künstliches Construiren vom Leser darauf bezogen werden kann: siehe das Land der X, er machte es zum Schutthaufen. Wer that es? Wenn man weiter nichts gelesen hat, als die vorhergehenden Verse, muss man antworten: Jahve that es. Schon hier ist klar, dass der Dichter nicht vom Chaldäerland sprechen kann. Aber auch nicht vom Lande der Kanaanäer (Ew. u. a.), denn was sollte da das הן bedeuten, ist die Zerstörung Kanaans etwas Neues? und kann sie begründen, dass die Zidonier auch im Kitthäerlande keine Ruhe finden werden? Also ist כתיים für כשׂדים zu lesen (so schon Meier, der jedoch nachträglich wieder alles verdirbt). Cypern hat Jahve zum Trümmerhaufen gemacht; der letztere Ausdruck zielt auf die Städte, denn die Phönizier sind eine Städtevolk, die Städte sind das »Land«. Was nun zwischen dem Anfang und dem Schluss in v. 13 steht, enthält Aussagen, die mit der Zerstörung nichts zu schaffen haben, eher mit dem Gegentheil (יסדה und הקימו); auch wird es durch das Strophenmass ausgestossen. In Verbindung mit יסדה kann ציים nicht Wüstenbewohner bedeuten, sondern nur Schiffer (vgl. die צים מיד כתים Num. 24 24, wo allerdings כתים im erweiterten Sinne steht), wenn man nicht gar צידנים lesen will, was übrigens sachlich auf dasselbe hinauskommt. Wegen des Dativs לציים ist ferner יְסָדָהּ auszusprechen, ent-

[15]Und geschehen wird's an jenem Tage, da wird vergessen werden Tyrus siebenzig Jahre gleich den Tagen Eines Königs. Am Ende der siebenzig Jahre wird es Tyrus gehen nach dem Liede von der Buhlerin:

[16]„Nimm die Harfe, | Spiele brav,
Durchkreise die Stadt, | Singe viel,
Vergessene Buhlerin! | Damit man dein gedenke!"

[17]Und geschehen wird's am Ende von siebenzig Jahren, heimsuchen wird Jahve Tyrus, und es wird wieder zu seinem Buhlerlohn kommen und wird huren mit allen Königreichen der Welt auf der Fläche des Erdbodens, [18]doch es wird ihr Schacher und Buhlerlohn Jahve heilig sein, nicht aufgespeichert und aufgespart werden, sondern denen, die vor Jahve wohnen, wird ihr Schachergewinn werden, satt zu essen und zu stattlicher Kleidung.

* * *

---

weder: eine Gründung für die Schiffer, oder besser: eine Gründung der Seefahrer, der Dativ statt des stat. constr., weil Cypern nicht die einzige Gründung der Zidonier ist. Das Subj. zu diesem Prädicatssubstantiv muss zunächst im vorhergehenden Wort stecken, das also nicht Assur sein kann, sondern nur אֲשֶׁר (das Relativum stellt sich mit Treue fast bei jedem prosaischen Zusatz ein). Das Relat. bezieht sich zurück auf das Sätzchen: »das ist das Volk« (vgl. Gen. 6 4 b) oder »das Volk da, ist es nicht das, welches« (Dtn. 3 11), im letzteren Fall ist לֹא הוא für לא היה zu lesen. Damit steht weiter im besten Zusammenhang die Fortsetzung: sie, die Seefahrer, die das Volk der Kitthäer gegründet haben, errichteten seine Warten, die doch nicht, wie man sonst annehmen muss, kriegerische Veranstaltungen, Belagerungswerkzeuge, sind, sondern entweder Lusthäuser, Aussichtsthürme in den Gärten der Reichen (vgl. c. 32 14) oder Seewarten. Es folgt עֹרְרוּ, das man übersetzt: sie haben aufgestört, oder: sie haben blosgelegt, zerstört (wie עַרְעֵר Jer. 51 58). Beide Übersetzungen sind bei jeder Auffassung von zweifelhaftem Werth, und jedenfalls wäre, da nirgends ein anderer Verstörer oder Zerstörer genannt wird als Jahve, der sing. עֹרֵר zu vermuthen. Aber die Zerstörung der vorübergehenden Zuflucht der Zidonier so weitläufig darzustellen, ist ebenso wenig am Platz, wie umgekehrt die Beschränkung der Note auf die Warten wahrscheinlich. Daher mag der Glossator geschrieben haben עֹרֵר אַרְמְנוֹתֶיהָ; wer das ה am Schluss des letzten Wortes retten will, mag שָׂמָהּ aussprechen. Die Note nennt die Warten, Städte, Paläste nach der Altersfolge ihrer Entstehung oder nach der Reihenfolge, in der sie dem landenden Reisenden entgegentreten. **14** Nachdem den Zidoniern v. 12 f. noch der letzte Trost genommen ist, fordert der Dichter die Tarsisschiffe wieder zum Klagen auf, so dass die Elegie ähnlich zum Anfang zurückkehrt, wie die Davids über Saul II Sam. 1 19. 27. Die Feste ist natürlich Zidon, obgleich der Ausdruck auf Arad, Tyrus u. s. w. ebenso gut passen würde.

**15—18** Der Ergänzer, der die Dichtung über Zidon in ein Orakel über Tyrus verwandelt, knüpft seinen Zusatz natürlich mit dem unvermeidlichen »geschehen wird's an jenem Tage« an, obgleich die Formel zu den siebenzig Jahren, in denen nichts geschehen soll, schlecht genug passt. Nach einer Zerstörung, unter der wir wohl die von Alexander d. Gr. über Tyrus verhängte verstehen müssen, wird Tyrus vergessen sein (über die Aussprache der 3. pers. s. f. pf. נִשְׁכַּחַת mit versetztem Vocal und festgehaltenem ת s. O. § 226 b) und zwar 70 Jahre, offenbar deshalb, weil Jeremia diese Zahl für die Heiden festgesetzt hat (Jer. 25 11. 29 10); nur wird, um das Wiedererstehen der Stadt erklärlich zu machen, eine allgemeine Deutung hinzugefügt: es ist gleichsam die Lebenszeit eines Königs. So lange der König, der Tyrus zerstört hat, und sein Regierungssystem herrscht, liegt Tyrus danieder, kommt ein anderer König (oder eine andere Dynastie) auf, der von dem Groll wider Tyrus nichts weiss, wie jener andere Pharao

## c. Cap. 24—35.

24 [1]*Siehe, Jahve entleert die Erde und verheert sie,*
*Und wird umkehren ihre Oberfläche und zerstreuen ihre Bewohner.*
[2]*Und werden wird wie der Laie so der Priester,*
*Wie der Knecht so sein Herr, wie die Magd so ihre Gebieterin,*
*Wie der Käufer so der Verkäufer, wie der Darleiher so der Anleiher,*
*Wie der Wucherer so der, an dem er wuchert.*

---

nichts von der Zuneigung zu Joseph, so wird Tyrus wieder begnadigt. Tyrus ist wirklich in Vergessenheit gerathen durch das Aufblühen Alexandriens; erst als ein anderer König aufkam, als nämlich Phönizien an die Seleuciden überging, kam es wieder empor und »häufte Silber und Gold auf wie Staub« (Sach. 92.3). **16** Das Lied hat den Tanzrhythmus, in dem die feilen Tänzerinnen ihre Locklieder vortragen mochten. Die vergessene Buhlerin soll die Stadt durchkreisen (vgl. Cnt. 33) und durch eifriges Singen und Spielen die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Die Bezeichnung des Verkehrs mit fremden Völkern als Hurerei geht in letzter Linie auf Hosea zurück, ist dann durch Nahum und besonders Hesekiel sehr gewöhnlich geworden. **17** Dann sucht Jahve Tyrus freundlich heim (Jer. 2910), so dass es wieder huren kann — eine sonderbare Verbindung von Ursache und Wirkung, die zwar einerseits zu beweisen scheint, dass der Vf. das Wort זנה schon in sehr abgeschliffener Bedeutung gebraucht, aber andererseits trotzdem ein Zeugnis von der Verachtung ist, mit der die Juden auf die גוים herabsehen. **18** Der Hurenlohn soll auch nicht mehr in den Schatz der Tyrier wandern, sondern Jahve heilig sein. Der Buhlerlohn wird in der alten Zeit von den Kedeschen wirklich an den Tempel abgeliefert, aber natürlich an den Tempel solcher Gottheiten, die durch die heilige Prostitution verehrt werden. Hier bekommt Jahve den Gewinn von der allerdings nur bildlich gemeinten Hurerei. Dass קדש (»Heiliges«) hier einen ethischen Nebensinn habe, wird ja wohl niemand behaupten. Wie aber nach dem nachexilischen Gesetz ein grosser Theil der von den Privaten dargebrachten Opfer, Gaben und Bussen den Priestern gehört, so werden den von Tyrus eingelieferten Huren- und Schachergewinn die Juden verzehren, die nach Tritojes. (c. 616) die Priester für die ganze Welt sind und nach unserem Vf. »vor Jahve wohnen«. »Deine Thore stehen beständig offen, um das Vermögen der Völker zu dir zu bringen« heisst es c. 6011; die Fremden sind die Sclaven der Juden c. 615; ob die misera plebs der Heiden ein sittliches und anständiges Leben führt, das ist ziemlich gleichgültig; ihr Geld riecht nicht (Sueton. Vesp. 23). Die Juden sollen davon essen zur Sättigung, und es soll ihnen dienen »zu stattlicher Hülle« (zu עתיק vgl. הון עָתֵק Spr. 818); sie selber arbeiten eben nicht mehr, sondern liegen ihren cultischen Pflichten ob und müssen als Priester stattlich gekleidet sein. Selbstverständlich ist die Armuth der nachexilischen Gemeinde weder eine Rechtfertigung für diese Ansprüche, noch auch die Hauptursache. Leider hat Deuterojes. in seinem Bestreben, die Exulanten zu trösten, den Anstoss zu diesen Erwartungen gegeben (c. 4514).

Die dritte Gruppe des Jesaiabuches, c. 24—35, drei Büchlein, s. Einleit. § 19ff.

Erstes Büchlein c. 24—27, wie die anderen ohne Überschrift. Es gilt allgemein als einheitlich und als unecht. In der That könnte Jes. ebenso gut das Buch Daniel geschrieben haben, wie diese Schrift. Über ihre Abfassungszeit gehen aber die Meinungen sehr auseinander; genannt worden ist die Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems, bald nach dem Exil, das 4. Jahrh., die griechische Zeit. Um eine Entscheidung zu finden, ist zunächst nöthig, die fremden Bestandtheile auszuscheiden, denn das Büchlein ist eben nicht einheitlich. Dem Zusammenhang sicher fremd, weil ihn

*³Leer geleert wird die Erde und ausgekehrt,*
*Denn Jahve hat dies Wort geredet.*

---

unterbrechend, ist das Lied c. 251—5, eine Lobpreisung Gottes wegen der Zerstörung einer starken Feste, deretwegen ihn die Stadt starker Völker ehrt und fürchtet, sodann das Spottlied über Moab c. 259—11, ferner wahrscheinlich das kunstvolle Gedicht c. 261—19 mit c. 2512, das im A. T. ganz einzig dasteht durch die Menge der dem Text einverleibten Varianten, endlich das Lied c. 272—5. Das Orakel selber enthält c. 24. 256—8. c. 2620—271. 12. 13, weniger sicher ist der Rest von c. 7. Es kündigt die bevorstehende Weltumwälzung an, die mit dem Gericht über die Engel und Könige abschliesst; darauf folgt die Niederlassung Jahves auf dem Zion in sichtbarer Glorie; das kleine jüdische Volk soll sich vor dem Sturm, der die drei Weltmächte vertilgt, in seine Kammer verschliessen; zuletzt wird sich mit ihm die syrische und ägyptische Diaspora vereinigen. Das Orakel ist durchaus Apocalypse, zu deren Erklärung man die sibyllinischen Bücher, Daniel, Henoch u. s. w. nicht missen kann und die den pentateuchischen Priestercodex schon ganz in dogmatischer Weise benutzt. Die äussere Situation ist fast verzweifelt, Jerusalem liegt in Trümmern; die Hoffnungen der im Westen lebenden Juden, belebt durch ein ungenanntes Ereignis, kann der Vf. nicht theilen, erwartet vielmehr demnächst die »Räuber«. Die drei Weltmächte sind leider nur durch apocalyptische Figuren angedeutet: die flüchtige Schlange, die gewundene Schlange, das Meerungeheuer. Ich verstehe darunter die Parther, die Syrer und die Ägypter, die erstgenannten sind auch die Plünderer. Der Apocalyptiker hat erlebt die Belagerung Jerusalems und die Verheerung Judas durch Antiochus Sidetes, bald nach dem Regierungsantritt des Johannes Hyrkanus (135), ferner den Beginn der Partherkriege, den unglücklichen Zug jenes Antiochus VII. gegen die Parther, an dem die Juden gezwungen theil nahmen (etwa 129). Jenes ungenannte Ereignis ist die Niederlage des Antiochus, über die sich der Vf. nicht freuen kann, weil sie die Veranlassung zum Einbruch der Parther sein wird. Der Vf. gehört wegen seiner ganz unkriegerischen Haltung wohl zu den Chasidim. Jünger sind die eingesetzten Dichtungen, soweit man ihre Abfassungszeit bestimmen kann: c. 251—5 geht auf die Zerstörung Samarias durch Johannes Hyrkanus (zwischen 113 und 105), die mächtige Stadt ist Rom. Dasselbe Ereignis scheint auch in c. 261—19 vorausgesetzt zu werden. c. 259—11 gehört in die Zeit des Alexander Jannäus. **24 1** Der Vf. beginnt mit dem Part., das nach den folgenden Verben futurisch gemeint ist, fährt v. 4ff. in Aoristen fort, weil in der weitläufigen Schilderung das fortwährende fut. lästig ist, und kehrt v. 13 zum fut. zurück, aber das הנה v. 1 lässt erkennen, dass die in diesem Eingang geschilderte Zukunft sehr nahe ist, und in den aoristischen Sätzen verschmilzt sie mehr oder weniger mit der Gegenwart. Die Assonanzen, Reime, Alliterationen sind in Stimmungsgemälden an ihrem Ort, doch übertreibt der Vf. ein wenig in dieser Beziehung. Jahve leert und verheert die Erde (vgl. Na. 211) u. s. w.; wie er das thut, das deutet v. 16bff. an: zuerst durch die Plünderer, dann durch die Naturerscheinungen des Weltgerichts. Was auf der Erde wächst und gedeiht und sie »füllt«, das wird verschwinden oder zerstört werden; die Menschen werden zerstreut, wie am Anfang der Weltgeschichte Gen. 118. **2** Da löst sich auch die sociale Ordnung auf, dem Weltgericht geht die Anarchie vorher vgl. c. 31ff. Als sociale Gegensätze gelten auch »Volk« und Priester (etwas anders als im Hos. 49, wo der ursprüngliche Sinn dieser sprüchwörtlichen Redensart noch zu erkennen ist: Priester und Laie, in Dingen der religio von verschiedener Scrupulosität, sind bisweilen gleich leichtsinnig). כַּגְּבִרְתָּהּ haben die Punctatoren wider die Regel mit dem Artikel versehen, um das Wort wie alle anderen elf mit der Silbe ka beginnen zu lassen. Das vorletzte Wort muss נֹשֶׁה geschrieben werden. **3** תבוק und תבוז für הִבֹּק und הִבֹּז des Reimes wegen. Die Plünderung der ganzen Erde wird durch die Parther vollzogen werden, deren Verheerungszüge auch nach der NTl. Apocalypse dem Endgericht vorhergehen. »Jahve sprach dies Wort«, ungewöhnlich weitläufig

[4] *Es welkt, verfällt die Erde,*
*Verwelkt, verfällt die Welt,*
*Verwelken die Höchsten des Erdenvolkes,*
[5] *Da die Erde entweiht ist unter ihren Bewohnern;*
*Denn sie übertraten die Gesetze, überschritten die Satzung,*
*Brachen den ewigen Bund.*
[6] *Darum frisst Fluch die Erde*
*Und sind in Schuld, die auf ihr wohnen,*
*Darum brennen die Bewohner der Erde,*
*Und bleiben übrig wenig Menschen.*

---

und präcis. Der Vf. betheuert (im Gegensatz zu den Hoffnungen anderer v. 14ff.), dass seine Schilderung der Zukunft Gotteswort, d. h. wohl der prophetischen Eschatologie entnommen sei. So könnte er kaum sprechen, wenn er nicht in v. 1—3 ganz bestimmte Dinge im Auge hätte. Nicht blos das Weltgericht am Ende ist von Gott vorherverkündigt, sondern auch »dies Wort« stammt von ihm, dass die Erde zuvor den Raubzügen wilder nordischer Völker ausgeliefert werden soll. Wahrscheinlich denkt der Vf. an die Skythenweissagungen Jeremias und Hesekiels, die jetzt durch die Parther in Erfüllung gehen sollen. **4** Jetzt dürfen die Aoriste, mehr und mehr in die Gegenwart hinabgleitend, die Symptome und Vorboten des letzten eschatologischen Stadiums schildern, ohne dass die Schilderung als Dichterphantasie des Vf.s erscheint. Dass nicht blos הארץ, sondern sogar auch תבל (ohne Artik.!) von mehreren Auslegern als Bezeichnung Judas oder Palästinas angesehen wird, ist ein Missgriff, aber in der That wird unser Vf., der ein Stimmungsmensch ist, von dem thatsächlichen Zustand seiner Heimat stark beeinflusst. מרום, bei den älteren Schriftstellern nur in der sinnlichen Bedeutung angewendet, hier ein Collectiv für רמים, kommt noch Koh. 10 6 als socialer Begriff vor. **5a** ein Zustandssatz wie Gen. 1 2. Der Satz macht zuerst den Eindruck, als ob der Vf. aus einem urmenschlichen Gefühl heraus redete, aus dem frommen Gefühl für die reine Mutter Erde, auf der es den Menschen heimatlich ist, solange sie nicht entweiht ist, die aber, von dem unnatürlich verderbten Geschlecht der »letzten Zeit« durch Blutvergiessen u. s. w. entweiht, unter ihnen anfängt unheimlich zu werden und sich gegen sie aufbäumen will. Doch zeigt die Fortsetzung, dass der Vf. wesentlich von einer Theorie geleitet wird, die das nachexilische Judenthum über das Verhältnis der Nichtjuden zum Einen Gotte schon im 5. Jahrh. wenn nicht eher (Hiob, Priestercodex) zu bilden begann, aber erst später mehr ausbildete. Diese Theorie, die in der gesetzlichen Richtung natürlich auch unter dem nomistischen Gesichtspunct aufgefasst wird und in Gen. 9 1ff. niedergelegt ist, erkennt auch den Heiden eine gewisse Gesetzesoffenbarung zu, die allerdings, was bei der hochmüthigen Unwissenheit der späteren Juden nicht zu verwundern ist, tief unter der wirklichen Ethik der »Heiden« steht. Nach diesem »ewigen Bunde« Gen. 9 16 ist vor allen Dingen der Mord verboten. Aber die Erde hat viel Blut trinken müssen c. 26 21. Vielleicht denkt der Vf. auch an solche Übertretungen noachischer Thoroth, wie sie sein älterer Zeitgenosse an den nächsten Nachbarn rügt Sach. 9 7. **6** Fluch frisst die Erde und in Schuld sind etc. vier Wörter mit א als erstem Radicalen. Der Satz ist grade kein Widerspruch gegen die Verheissung Gen. 8 21, aber allerdings kann die spätere Eschatologie mit der Meinung des Jahvisten nicht auskommen vgl. v. 18b—20. 23b. Auch Sacharja spricht von einem Fluch, der ins Land hinaus geht c. 5 1ff. Hier ist der Fluch die Nachwirkung der Blutfrevel. ויאשמו sie sind in Schuld und leiden darunter vgl. Jo. 1 18. חרו leitet man mit Berufung auf Job. 30 30 von חרר brennen ab, vielleicht mit Recht; die Menschen brennen im Fieber; der Fluch ist etwa wie ein Gift oder eine blutvergiftende fressende Krankheit gedacht, hat die magische Wirkung, die Menschen im

*[7]Es welkt der Most, verwelkt die Rebe,*
*Es seufzen alle Frohmüthigen,*
*[8]Aufhört der Jubel der Pauken,*
*Es feiert der Lärm der Frohlockenden,*
*Aufhört der Jubel der Zither;*
*[9]Beim Liede trinkt man nicht Wein,*
*Bitter ist der Meth seinen Trinkern.*
*[10]Zerbrochen ist die öde Stadt,*
*Verschlossen jedes Haus, dass man nicht hineinkommt.*
*[11]Geschrei über den Wein in den Gassen!*
*Umnachtet ist alle Freude,*
*Fortgewandert der Jubel der Erde,*
*[12]Übrig geblieben ist in der Stadt Verwüstung,*
*Und zu Trümmern ward das Thor zerschlagen. —*

---

Fieber hinschwinden zu lassen. »Und übrig bleiben wenig Menschen«, ein Satz, zu dem die Gegenwart allein schon führen konnte, obwohl die Austilgung der Menschen ja ein hergebrachter Zug der Eschatologie ist, denn gerade die geringe Zahl der Menschen wird nachher, besonders v. 10 und 12, durch Bilder veranschaulicht, die der Gegenwart entnommen scheinen. **7** Die Schilderung wird immer eingehender. תירוש etwa für die Traube. שמחי־לב sind Leute, die von Natur zur Fröhlichkeit aufgelegt, aber jetzt keineswegs »herzensfroh« sind; לב steht also etwa im Sinne von Natur, Temperament, anders als c. 30 29. **8. 9** Pauke und Zither (wenn nicht v. 8a und 8c nur Varianten sind) dienen zur Verschönerung des Gelages v. 9 (vgl. c. 5 12), ebenso das Lied (zu בשיר vgl. Neh. 12 27), das wohl von öffentlichen Sängern gesungen wird. Man trinkt noch Wein, aber blos zur Nothdurft, nicht in fröhlicher Gesellschaft, Gelage giebt's nicht mehr. Das geht über die Weissagung hinaus, ist der Gegenwart nachgezeichnet. Ebenso schildern v. **10—12** gewiss nicht einen blos zukünftigen, sondern den gegenwärtigen Zustand der Stadt und zwar der Stadt Jerusalem. Denn wenn eine andere Stadt gemeint wäre, so müsste sie auf irgend eine Weise näher bezeichnet sein, wie es z. B. c. 25 2. 4 geschieht; die Stadt schlechthin ist für den Juden Jerusalem wie für den Römer Rom. תהו ist natürlich nicht die erforderliche nähere Bezeichnung für irgend eine andere Stadt; Städte, die dies Prädicat verdienten, gab es seit der Assyrerzeit in Asien unzählige. Jerusalem, das in chaotischem Zustand daliegt, ist gebrochen, d. h. nicht zerstört, sondern ihrer Mauern beraubt; sind die Stadtthore beseitigt, so sind die Hausthüren verschlossen, weil die Bewohner theils todt oder flüchtig sind, theils sich nicht hinauswagen und sich vor ungebetenen Gästen fürchten; Geschrei über den Wein, über »die Felder der Lust, den fruchttragenden Weinstock« (Jes. 32 19), ertönt in den Gassen — warum einige Exegeten hieran Anstoss nehmen und nach anderen Deutungen oder Lesungen suchen, ist nicht recht einzusehen —, »verdunkelt« (ערבה hängt doch wohl mit ערב zusammen) ist die Freude, alles Erdenglück dahin, zurückgeblieben nur Verwüstung, das Thor zerschlagen (יכת für יוכת O. § 261) in Trümmer (שאיה *απ. λεγ.*): das sind Schilderungen, die zwar die ersten Wehen des Endgerichts mit umfassen und nach dem eschatologischen Satz, Jerusalems Noth und Leiden müsse erst den Gipfel erreichen, die Nähe des Gerichts beweisen sollen, die aber ohne Zweifel an die baare Wirklichkeit anknüpfen. Schon einmal, vor vier Jahrzehnten, hatte es in Jerusalem so ausgesehen, war die Stadt nach I Mak. 3 45 ἀοίκητος ὡς ἔρημος gewesen, die Freude getilgt, Flöte und Zither verstummt. Antiochus Sidetes aber hatte nach Jos. Ant. XIII. c. 8 2—4 im 1. Jahr des Joh. Hyrk. Judäa verwüstet, dann die Stadt ungefähr ein Jahr lang belagert, wobei viele Menschen Hungers starben, zuletzt die Übergabe der Stadt, Zahlung einer grossen

[13] *Denn so wird's sein inmitten der Erde,*
*Mitten unter den Völkern, wie beim Olivenklopfen,*
*Wie bei der Nachlese, wenn vollendet die Lese.*
[14] *Jene erheben ihre Stimme, jubeln,*
*Über Jahves Erhebung jauchzen sie vom Meer her:*
[15] *„Drum in den Lichtmarken ehret Jahve,*
*An des Meeres Gestaden den Namen Jahves, des Gottes Israels!“*
[16] *Vom Saume der Erde hörten Gesänge wir: „Sieg dem Gerechten!“*
*Doch ich sage: Siechthum mir, Siechthum mir, wehe mir!*
*Räuber rauben, ja Raub rauben Räuber.*

---

Geldsumme, Stellung von Geisseln durchgesetzt und »den Kranz der Stadt«, nach Diodor die Mauern, niedergelegt; Schürer (NTl. Ztgesch.[2] I, 207) hält mit Recht dafür, dass der unglückliche Krieg mehrere Jahre dauerte und nur durch Roms Intervention kein noch schlimmeres Ende nahm. Bald darauf musste Joh. Hyrk. Heeresfolge gegen die Parther leisten (129). Die Stadtmauer hat er wieder aufgebaut (I Mak. 16 23), aber doch gewiss erst längere Zeit nachher. Unter solchen Umständen begreift man die Schilderungen des Vf.s, auch dass ihm die ganze Welt verdüstert ist und das Weltende nahe scheint. **13** Das selbsterlebte und noch gegenwärtige Leid hatte den Vf. in v. 7—12 fortgerissen, jetzt erhebt er sich wieder zur Prophetie, zur Deutung der Zeichen der Zeit, die auf das bevorstehende Gericht hinweisen. Es wird gehen wie beim Olivenklopfen, bei der Nachlese, sagt der Vf. mit offenbarer Nachahmung von c. 17 6 und also wohl in demselben Sinne: das Gericht wird gründlich sein, Ernte und Nachlese zugleich; die erstere ist schon im Gange, die Juden sind schon decimirt, ähnlich andere Völker, z. B. die Syrer durch die Partherkriege. **14** Andere fassen freilich die Situation anders auf, sind voll Hoffnung und Freude über Erfolge Jahves. Der Vf. spielt offenbar auf bestimmte Vorgänge und Kundgebungen an, die letzteren kommen »vom Meer her«, etwa von Ägypten her, wo die Juden, wie c. 19 16ff. zeigt, Judäa und Syrien stets im Auge behielten. Mit Recht ist צָהֲלוּ als perf. punctirt, nicht als imp., denn wenn man v. 14b zu dem angeführten Liede hinzuziehen würde, so hätte wegen עַל־כֵּן v. 15 der Vf. sein Citat sonderbar ausgehoben. Der Zusatz der LXX: »die im Lande Übriggebliebenen« ist wohl Interpretament, sonst wäre der Dichter im westlichen Juda oder in Philistäa zu suchen. Er jauchzt (12 6) über die Erhebung Jahves (vgl. Ex. 15 1.21), über eine Gottesthat, durch die sich Jahve gross gezeigt hat. **15** führt ein Distichon an und zwar, wie עַל־כֵּן zeigt, wörtlich. בארים hat zahlreiche Conjecturen ans Licht gelockt (בֶּהָרִים, בָּאִיִּים, בְּאִפִּים, בָּאֹרִים, an den Nilarmen), aber keine ist so evident, dass sie unserem *απ. λεγ.* vorzuziehen wäre, mag dies nun die »Lichtgegenden«, den Osten (c. 45 6), oder nach dem Arab. den Norden bedeuten, der auch Ps. 107 3 im Gegensatz zu מִיָּם steht. Wird der Osten oder Norden zuerst genannt, so mag dort auch die That Jahves geschehen sein, deren Ruhm am Mittelmeer widerhallen soll. Man darf also an die Niederlage und Gefangennehmung des Zwingherrn der Juden, des Ant. Sidetes, durch die Parther denken, die wirklich dem Joh. Hyrk. freie Bahn verschaffte, die Unabhängigkeit zu erringen und sogar die Grenzen zu erweitern. Was aber den entfernter wohnenden Juden Begeisterung und Hoffnung einflösst, das macht auf unseren Vf. wenig Eindruck, weil er im zerstörten Jerusalem wohnt und andere Folgen von dem Siege der Parther erwartet. **16** Zwar heisst es in einem anderen Gedicht vom Saume der Erde her, etwa von einem Juden in Äthiopien oder Libyen: »Glanz, Ehre dem Gerechten«, dem Jahvevolke, er aber ruft: Wehe mir! צְבִי ist ein Lieblingswort der Späteren, oft auch Beiwort für das gelobte Land; nach c. 4 2 wird der Rest »an jenem Tage« צְבִי erlangen. Der »Gerechte« ist das Volk der Thora vgl. c. 26 2. Hab. 1 4.13. 2 4, nicht Jahve, dem der Dichter sich nicht mit seinem לִי gegenüber-

[17] *Grauen und Grube und Garn über dich, Bewohner der Erde!*
[18] *Und geschehen wird's, der flieht vor dem Grauen, fällt hin zur Grube,*
*Und der aufsteigt aus der Grube, wird gefangen vom Garn.*
*Denn die Gitter von der Höhe her sind geöffnet,*
*Und es erbeben die Grundfesten der Erde;*
[19] *In Trümmer zertrümmert sich die Erde,*
*In Splitter zersplittert sich die Erde,*
*Ins Wanken und Schwanken geräth die Erde,*
[20] *Hin und her taumeln wird die Erde gleich dem Trunkenen*
*Und hin und her schwanken wie die Hängematte,*
*Und lasten wird auf ihr ihr Vergehen,*
*Und „sie wird fallen und nicht wieder aufstehn".*

---

stellen könnte. רזי soll wohl auf צבי reimen, רזי־לי, Auszehrung mir! scheint ein dem Leben entnommener Ausruf zu sein. Der Weheruf wird motivirt durch den Satz: Räuber rauben etc. (c. $21_{2}$), das Klangspiel ist ja wohl dem Vf. schöner vorgekommen als uns. Also: die Parther haben wohl den Ant. Sidetes unschädlich gemacht, aber sie werden nun vordringen und in Syrien und Judäa einbrechen, wie sie ja in der That im Jahr 40 Palästina plünderten (vgl. B. Henoch 56); schon im Jahr 83 unterwarfen die Armenier Syrien. Dass dem Endgericht die Plünderungszüge der wilden Völker im Osten und Norden vorhergehen, steht für die Eschatologiker seit Ez. 38 fest. **17. 18a** findet sich mit geringen Verschiedenheiten wörtlich wieder in Jer. $48_{43}$f., aber als Entlehnung aus unserer Stelle. Denn abgesehen davon, dass uns Jer. 48 jünger erschien als unser Orakel (s. zu c. 15f.), dass ferner in Jer. 48 wörtliche Einverleibung älteren Gutes ganz gewöhnlich ist, kann dort diese Satzreihe gestrichen werden, ohne eine Lücke zu hinterlassen, hier aber nicht. Denn v. 18b kann keine Begründung für den Satz von der Plünderung v. 16b sein, wohl aber für v. 16b—18a zusammen: zuerst allgemeine Plünderung, dann Nöthe aller Art, d e n n es naht die Weltcatastrophe, und wer der einen Plage entrinnt, erliegt der anderen; v. 18bff. erläutert insbesondere das vorhergehende Bild von dem Grauen, der Grube und dem Garn. Dies Bild ist augenscheinlich dem Gedanken nach von Am. $5_{18-20}$, wo der Tag Jahves beschrieben wird, dem Ausdruck nach vielleicht von Klagel. $3_{47}$ abhängig; die Wortspiele entsprechen der Art unseres Vf.s Mit der LXX und der Parallelstelle Jer. $48_{43}$f. lassen wir v. 18 die überflüssigen, wo nicht lästigen Wörter קול und תוך weg. **18b—20** schildert der Vf. die physicalischen Vorgänge beim Weltgericht und ist dadurch von Bedeutung für die Eschatologie geworden; späteren Apokalyptikern blieb nur noch die detaillirte Ausmalung und kunstvolle Gruppirung dieser Vorgänge hinzuzufügen. Andererseits hat er darin Vorgänger und nicht blos im Canon, besonders oft wird man (auch an anderen Stellen unserer Apokalypse) an die ältesten Sibyllinen erinnert. Die Fenster des Himmels, die II Reg. $7_{2}$ im Scherz erwähnt werden als eine lächerliche Vorstellung, sind aus dem Priestercodex entnommen (Gen. $7_{11}$. $8_{2}$), wo sie im Zusammenhang mit der exotischen Theorie von den überhimmlischen Gewässern stehen (Gen. $1_{7}$). Nach dem Priestercodex entsteht die Sündfluth durch Öffnung 1. der Himmelsfenster, 2. der unterirdischen Wassertiefen. Auch unser Vf. spricht von den unterirdischen Grundfesten, jedoch nicht von dem Mitwirken des unterirdischen chaotischen Meeres, denn er weiss aus der Genesis, dass die Sündfluth nicht wiederkehren wird. Er nimmt also nur einen sündfluthartigen Regen an, wahrscheinlich mit allem Zubehör an Donner, Blitz, Hagel, Schwefel, Sturm, Finsternis etc. (Sibyll. B. III, 690ff.); so bedarf auch das Gottesvolk c. $26_{20}$ keiner Arche, sondern kann sich in seine Kammern verschliessen. **19** Die Erde will dann zerschellen und geräth ins Schwanken, wie eine vom Wind geschüttelte Hängematte (Sib. III, 675f.). Das hithp.

21 *Und geschehen wird's an jenem Tage,*
*Heimsuchen wird Jahve das Heer der Höhe in der Höhe*
*Und die Könige des Erdbodens auf dem Erdboden;*
22 *Und sie werden fortgeführt gefangen zur Grube*
*Und verschlossen zum Verschluss herab,*
*Und nach vielen Tagen heimgesucht werden.*

---

drückt wie gewöhnlich nicht das Factum an sich aus, sondern die Art, wie es sich darstellt: die Erde zerbricht nicht ganz und gar (sonst müssten auch die Juden umkommen und wäre die Verfolgung der Weltmächte durch Jahves Schwert c. 27 1 unnöthig), sondern sie bricht und splittert an tausend Orten, als wollte sie zerbrechen (Sib. III, 680 f.). רעע ist das aramäische Wort für das hebr. רצץ, רֹעָה mit dem Ton auf der ersten Silbe aber eine Unform, aus einem Schreibfehler hervorgegangen und durch רֹעַ zu ersetzen (vgl. O. § 133. 245 i). **20** Die Natur unterliegt dem Gericht, weil sie, allerdings durch die Menschen und mit ihnen, verschuldet ist, entweiht (v. 5). So ist ja die Thierwelt böse geworden durch den Fall der Menschen (vgl. zu c. 11 6—8); unser Vf. denkt allerdings eher an das vergossene Blut, durch dessen Herausgebung (26 21) die Erde wieder gereinigt werden kann; bis dahin wird sie wie von einer giftigen Krankheit geschüttelt. Man kann dieser Darstellung der »Wehen« des Gerichts in v. 18 b—20 eine poetische Wirkung nicht absprechen; die beständige Wiederholung des Wortes ארץ, die ungefügen Hithpoele und Hithpalele malen trefflich den gigantischen Krampf der grossen Natur und die Assonanzen das Bersten, Stossen, Schwanken der ungeheuren Fläche. Und grossartig ist der in dem schlichten vorletzten Stichos von v. 20 sichtbar werdende ethische Hintergrund für diese wildbewegte Scene des Aufruhrs der Elemente, das trostlose Gefühl, dass die ganze Menschenerde von Schuld erdrückt, die Natur vergiftet ist. Nur der letzte Stichos von v. 20 ist ein unglückliches wörtliches Citat aus Am. 5 2, aber es fragt sich, ob es dem Vf. zur Last fällt und nicht vielmehr einem Leser. **21** Aber in der alttestamentlichen Religion ist jenes trostlose Gefühl nicht das Letzte, der Pessimismus nicht zu Hause, denn es giebt ein Gericht. Entsprechend der Ausdehnung des Gerichts von den Menschen auf die Natur in der späteren Eschatologie, dem Fortschritt vom Volks- und Völkergericht zum Weltgericht, werden nicht blos Menschen gerichtet, sondern auch übermenschliche Wesen, die Geister, die den verschiedenen Regionen und Sphären der Welt vorstehen, z. B. die Gestirne führen, die Patrone und Leiter der Weltvölker sind u. s. w. Auch im Buch Daniel und im B. Henoch, dessen älteste Theile nicht viel jünger sind, als unsere Apokalypse, ist viel von diesen Wesen die Rede. Die spätere Theologie verarbeitete in diesen Stoffen die Anregungen, die sie von fremder Kosmologie und Religion erhielt, doch zeigt der Umstand, dass Henoch nicht in den Canon aufgenommen wurde, dass man Bedenken trug, die alttestamentl. Religion mit diesen fremdartigen Ideen zu identificiren; auch die Verweisung Daniels unter die ketubim dürfte damit zusammenhängen. Unser Vf. spricht über diese Dinge sehr kurz, zum Theil wohl deswegen, weil die unmittelbare Noth der Zeit ihm zu ausführlichen Speculationen über die Zukunft keine Musse lässt, zum Theil aber auch deshalb, weil er einem im Wesentlichen schon fertig ausgebildeten System folgt und auch bei blosser Aufzählung der Hauptpuncte auf das Verständnis der Leser rechnen darf. Der erste Act des Gerichts betrifft die übersinnlichen und die menschlichen Vorsteher der Weltkönigreiche, die als solche natürlich zu existiren aufhören. Das Heer der Höhe, die Gestirne, deren Anbetung durch die Heiden im Buch Henoch (c. 80) den Sterngeistern selber zur Last gelegt wird, und die Weltkönige werden der Untersuchung unterworfen und **22** ins Gefängnis abgeführt. אספה kommt sonst nicht vor und אסיר lässt einen vorhergehenden stat. constr. vermuthen, deshalb schreibt man besser: אֹסֶף הָאַסִּיר vgl. c. 33 4; wieder ein Stabreim mit drei א. סגּר prägnant: geschlossen und hinabgeführt; das Gefängnis ist wegen בור und

[23] *Und erröthen wird der blasse Mond und erbleichen das Gluthlicht,*
*Denn König wird Jahve der Herr sein auf dem Berg Zion und in Jerusalem,*
*Und vor seinen Ältesten ist Majestät.*

25 [1] **J**ahve, mein Gott bist du,
Ich will dich ehren, deinen Ruhm mehren,
Denn du vollbrachtest Wunderbeschlüsse,
Die von längst her Wahrheit sind wahrlich.

---

בור als unterirdisches zu denken. Das B. Henoch spricht öfter von Örtlichkeiten, wo Engel und Sterne gefangen liegen (c. 10. 18. 19. 21), wie auch vom Fegefeuer der menschlichen Sünder (c. 22 10 ff.). Der zweite Act ist die schliessliche Aburtheilung der Schuldigen, die aber erst מרב ימים, nach langer Zeit, erfolgt; leider giebt wieder der Vf. nichts Bestimmteres darüber an. Die aus der Chronologie der LXX hervorgegangenen tausend Jahr der NTl. Apokalypse oder eine der zehn Weltwochen in Henoch 91 dürfen wir hier wohl nicht voraussetzen. Muthmasslich fällt in die Zwischenzeit zwischen dem Vorgericht und dem Endgericht die Sammlung der jüdischen Diaspora c. 27 12 f., aber wohl nicht das Regiment der Ältesten und das Völkermahl auf dem Zion c. 24 23. 25 6—8. Der Ursprung dieser Zwiespaltung des Gerichts in ein vorläufiges und ein endgültiges ist im B. Jeremia zu suchen: der Untergang Jerusalems und die Zertrümmerung aller Völker, darauf ein siebenzigjähriges friedliches Arbeitsleben der Juden und ihrer Clienten, endlich der abschliessende Weltsturm waren die Elemente. Was bei Jeremia in der Geschichte und in seiner Theologie sachlich begründet war, wird darauf von Hesekiel mit sichtbarer Mühe dogmatisch verarbeitet in der Weissagung vom Magog, das an den Haaren herbeigezogen wird (Ez. 38 4), um die älteren Orakel zu erfüllen (38 17). Bei unserem Apokalyptiker ist das Dogma längst fertig und schon den Lesern geläufig (vgl. auch Henoch 91 12 ff.). Der jüngste Tag interessirt ihn auch sehr wenig, weil er nicht aus apokalyptischer Neugier schreibt, sondern lieber bei dem weilt, was sein Herz bedrückt und was es tröstet. **23** Sonne und Mond, beide wie in der unjes. Stelle c. 30 26 mit den poetischen Namen bezeichnet, werden zu Schanden, d. h. überflüssig werden, denn — Jahve ist König. Man sollte erwarten: denn Jahve wird zum Lichte; aber dass unser Vf. scheinbar so unvollständig motivirt, hat seinen Grund darin, dass er wieder auf einen als allbekannt vorausgesetzten Gedanken anspielt, nämlich auf die Ausführung Tritojesaias c. 60 19 f., dass die Sonne, die nur bei Tage scheint, und der Mond, der die halbe Zeit nur ein abnehmendes Licht hat, durch Jahves ewiges Licht ersetzt werden. Dies letztere ist mit dem Wort כבוד gemeint: Jahve wird sich in sichtbarer Glorie, im »Glanz lodernden Feuers« (c. 4 5) auf dem Zionberge niederlassen. Ist der ganze Berg in diese Lichtherrlichkeit beständig eingehüllt, so werden, wie einst auf dem Sinai Ex. 24 9 ff., seine, des Königs, Ältesten, sich ihres Anblicks erfreuen. Denn auf dem Berge Zion wird die *γερουσία*, יוחנן הכהן הגדול וחבר היהודים, als die Vertreter des Gottesvolks tagen, als Jahves hoher Rath regieren. Trotz ihrer Kürze ist unsere Stelle von hervorragender Wichtigkeit für die Entwicklung der jüdischen Lehre vom Reich Gottes. Die Frage ist nur noch, ob wir uns das Kommen der מלכות vor oder nach dem zweiten Gericht zu denken haben. Nach der Reihenfolge der Sätze liegt das letztere am nächsten. Auch Henoch 91 15. 16 erscheint der neue Himmel nach »dem Gericht für die Ewigkeit, das über die Wächter gehalten wird«, dasselbe nimmt die NTl. Apokalypse c. 21 11. 4 an. Das Verschwinden von Sonne und Mond, d. i. eben der neue Himmel, das Mahl auf dem Zionberge, auf dem Gottes Himmelsherrlichkeit Wohnung genommen hat, also die neue Erde, stellen für unsern Verfasser, der doch zu den älteren Apokalyptikern gehört, solche Höhenpuncte von Glanz und Glück dar, dass sie schwerlich überboten werden konnten und darum ans äusserste Ende gehören. — Hier wird der Zusammenhang unserer Apokalypse durchbrochen durch

[2] **D**enn du machtest die Feste zum Steinhaufen,
Die befestigte Stadt zur Ruine,
Die Burg der Frechen unbewohnt,
Nimmermehr wird sie aufgebaut.
[3] **D**arum wird dich erheben
Die starke Nation, die Stadt der Völker,
Die Tyrannen vor dir beben
. . . . . . . . . . .

---

25 **1**—**5**, einen Psalm, der etwa zwanzig Jahr jünger ist, als jene, und nur vom Rande in den Text gerathen sein kann. Schon Ew. hat gemerkt, dass c. $25_{6}$ff. sich unmittelbar an c. $24_{23}$ anschliessen, doch ist ihm die Selbständigkeit des Gedichts nicht zum Bewusstsein gekommen, und so glaubt er, durch blosse Umstellung helfen zu können. Aber in welche Verlegenheit man kommt, wenn man die fremden Bestandtheile nicht aus der Apokalypse entfernt, das hat Smends Abhandlung ZATW. 1884, S. 161 ff. gezeigt. Nimmt man die vier Capitel als Einheit, so kann man kaum anders, als die an verschiedenen Stellen erwähnte Stadt für ein und dasselbe Gespenst zu halten, das man nicht greifen kann. Die Stadt, deren Zerstörung unser Psalm besingt, ist das von Johannes Hyrkanus zerstörte Samarien, das Lied demnach zwischen 111 und 107 a. Chr. zu setzen (Schürer, NTl. Ztgesch. [2] I, S. 211). **1** Der Psalm beginnt mit einer im Psalter beliebten Wendung vgl. z. B. $118_{28}$. אודיךָ (zu dem i s. zu c. $1_{16}$) reimt auf שְׁמְךָ (für שִׁמְךָ). Jahve hat פלא עצות gethan (Anspielung auf c. $9_{5}$), die von lang her wahrhaftige Wahrheit, verheissen und treulich festgehalten waren: er hat die Zerstörung Samariens, das längst bedroht war (z. B. c. $66_{6}$), unter sehr schwierigen Umständen gelingen lassen. **2** Der erste Stichos ist überkünstlich: »du machtest, dass nicht mehr Stadt sei, zum Steinhaufen; augenscheinlich ist מעיר verschrieben, vielleicht durch den Einfluss des folgenden מעיר; ob עיר oder מעון oder was sonst dagestanden hat, ist nicht mehr zu sehen. זרים übersetzt LXX mit *ασεβων*, las also זדים oder פרים; »die Stadt der Fremden« ist ein sonderbarer Ausdruck, trivial, wenn es wirklich Fremde sind, schwächlich, wenn die Samarier bezeichnet werden sollen; um so besser passt das in den Psalmen so häufige Scheltwort auf die Gegner der Gesetzestreuen, das Wort זדים. Niemals soll die Stadt der Frechen wieder aufgebaut werden. Johannes Hyrk. begnügte sich, wie Jos. Antiqu. XIII, 10, 3 sagt, nicht mit der Eroberung der Stadt, sondern »liess sie ganz verschwinden«, *τα σημεια του γενεσθαι ποτε πολιν αυτην αφειλετο.* **3** Dem dritten Tetrastich fehlt der vierte Stichos, und übrigens verstösst die Accentuation gegen das Metrum, denn die גוים und die עריצים haben nichts mit einander zu schaffen. Die erste und dritte Zeile reimen wieder auf einander. Wenn auch עם עז auf manches Volk passen würde, so doch nicht »die Stadt der Völker« auf manche Städte; und wenn nun noch die Völkerstadt Jahve ehren soll wegen einer Grossthat, so wird die Auswahl noch geringer, Babel z. B. kann nicht in Frage kommen. Gemeint muss eine Stadt sein, bei der ein besonderes Interesse für die Juden vorausgesetzt werden kann. Das war Rom, das auch in der NTl. Apokalypse als Stadt der Völker characterisirt wird (z. B. c. $17_{15}$). Die Römer, *δυνατοι ισχυι* I Mak. $8_{1}$, hatten schon dem Judas Makkabäus ein Bündnis bewilligt und den Johannes Hyrk. aus den Händen des Antiochus Sidetes gerettet (Schürer a. a. O. S. 206). Dass sie den Gott des siegreichen Bundesgenossen ehren, entspricht der antiken Auffassung. Die עריצים mögen allgemein alle Fürsten sein, die den Juden übel wollen, aber zunächst denkt der Vf. gewiss an einen Antiochus Kyzikenus, der die Eroberung Samarias beständig durch Angriffe auf das jüdische Belagerungsheer und Verwüstung des jüdischen Gebietes zu hindern suchte, und einen Ptolemäus Lathurus, der ihm dazu mit Hülfstruppen aushalf; beide wurden bald darauf ihrer Herrschaft verlustig und zwar theilweise in Folge ihrer antijüdischen Unternehmungen. **4** Das כן bezieht sich wohl

[4] **D**enn du warst ein Hort dem Niedrigen,
Hort dem Armen, als er bedrängt war,
Zuflucht vor'm Wetterguss, Schatten vor der Hitze*),
Doch die Hoffart der Frechen beugtest du**).

*) denn der Zorneshauch der Tyrannen ist wie Wasserguss im Winter, [5] wie Hitze an schattenlosem Ort.

**) wie Hitze durch den Schatten einer Wolke; den Triumphgesang der Tyrannen demüthigt er.

---

auf v. 3. Jahve hat sich dem Niedrigen und Armen als Hort und Zuflucht vor winterlichem Wetterguss und sommerlicher Hitze erwiesen. Der Satz beweist, dass das v. 2 erwähnte Factum in den Augen der Juden von ungewöhnlich grosser und unmittelbarer Bedeutung war, von grösserer, als z. B. die Zerstörung Babels durch Darius sein konnte. Die einjährige Belagerung Samarias war von den Söhnen des Joh. Hyrk. mit äusserster Hartnäckigkeit geführt worden; selbst die Verwüstung Judäas zog sie nicht von der Stadt weg, dem Kyzikenus und später seinen Feldherrn lieferten sie mehrere Schlachten, den Hauptsieg soll der im Tempel opfernde Vater durch eine göttliche Stimme erfahren haben, den Tag der Eroberung (25. Marcheschwan) hielt die Erinnerung Jahrhunderte lang fest, auch zeigt die Behandlung der Stadt, wie die Juden über sie dachten (vgl. auch Sir. 50 25 f.). Da Hyrkanus schon früher den Tempel der Samariter zerstört hatte, so konnte man hoffen, die böswilligste und gefährlichste Feindin der jüdischen Gemeinde vernichtet zu haben. Niedrig und arm konnte sich das jüdische Volk damals wohl nennen, Joh. Hyrk. soll die Gräber der Könige geöffnet haben, um die Kriegsentschädigung an Antiochus zu bezahlen; bedrängt war es während der Belagerung Samarias durch den Kyzikenus ausserordentlich. Der dritte Stichos erinnert an c. 4 6. Während die drei ersten Stichen ganz in Ordnung sind, folgt von כי רוח bis zum Schluss von v. 5 ein wirrer Haufen von Sätzen, den keine Erklärung oder Emendation als glaubwürdigen Urtext hat erscheinen lassen: denn der Zorneshauch der Tyrannen ist wie Wetterguss des Winters (l. קֹר für das sinnlose קִיר), wie Hitze am kahlen Ort, den Lärm der Frechen (זדים nach LXX) wirst du knicken, Hitze durch den Schatten einer Wolke, den Triumphgesang der Tyrannen beugt er (der letzte Satz fehlt in LXX). Den ersten Satz (am Schluss von v. 4) hat schon Dillm. als Glosse erkannt, doch die beiden ersten Wörter von v. 5 gehören noch dazu. Dieser Satz will die Bilder im dritten Stichos (v. 4) erklären, daher die Wahl des Wortes חרב, das sowohl zum Wintersturm wie zum sommerlichen Samum passt. Der Rest von v. 5a gehört dem Gedicht an, nur ist שְׁאוֹן falsch: wie kann man einen Lärm knicken? Offenbar ist תשאין zu lesen, wodurch zugleich das nöthige Imperfect gewonnen wird. Das unsinnige שְׁאוֹן hat nun aber die in der LXX fehlende Glosse am Schluss von v. 5 hervorgerufen, die den Lärm als Triumphgesang deutet und sich schon durch die 3. pers. als Glosse verräth. Endlich wollen die vor dieser Glosse stehenden Worte: »Hitze durch den Schatten einer Wolke« das Bild des dritten Stichos mit dem vierten Stichos in Verbindung setzen. Zufällig machen diese unnützen Zusätze ungefähr den Bestand eines Vierzeilers aus, doch darf man sich dadurch nicht verleiten lassen, aus ihnen ein fünftes Tetrastich zusammen zu leimen.

25 **6** Für den engen Anschluss von c. 25 6—8 an c. 24 23 ist schon das בהר הזה ein ausreichender Beweis. Auf dem Zion, wo Jahve sich niedergelassen hat, wird er allen Völkern ein Mahl anrichten, wie nach Ex. 24 die Ältesten Israels auf dem Sinai »vor ihm« assen und tranken, ein Mahl, das ihre Aufnahme in die Gottesgemeinschaft bedeutet, das Leben im Reiche Gottes vgl. Mt. 8 11. Lc. 14 15 ff. Unser Vf. weicht darin sehr entschieden von Tritojesaia (c. 65 13) und dem schlimmen Particularismus der späteren Jahrhunderte ab, dass er das Mahl allen Völkern gönnt. Es ist ein reichliches und köst-

[6] *Und anrichten wird Jahve der Heere*
*Allen Völkern auf diesem Berge*
*Ein Gelage von Fettspeisen, ein Gelage von Hefenweinen,*
*Von markigen Fettspeisen, geläuterten Hefenweinen;*
[7] *Und er wird austilgen auf diesem Berge*
*Die Hülle, die gehüllt ist über alle Völker,*
*Und die Decke, die gedeckt ist über alle Nationen.*
[8] Er tilgt aus den Tod für immer.
*Und es wird abwischen der Herr Jahve die Thränen von allen Gesichtern,*
*Und die Schmach seines Volkes wird er entfernen von der ganzen Erde —*
*Denn Jahve hat's geredet.*

---

liches Mahl von Fett, das als das Beste vom Thier sonst der Gottheit zufällt, und von Hefenweinen, d. h. alten Weinen, die man nach der Gährung auf ihren eigenen Hefen hat stehen lassen, um sie zu Gunsten erhöhter Kraft und Süssigkeit nachgähren zu lassen (vgl. Jer. 48 11), und die man vor dem Gebrauch durchseiht (זקק, *σακκεω, σακκιζω*). שמנים für החלבים und שמרים für 'שׁ יין dem Lautspiel zu Liebe; das *απ. λεγ.* ממֻחים, denom. von מֹחַ, Mark, verdankt sein ā dem Bestreben, eine Art Reim mit dem folg. part. hervorzubringen. **7** Das gute Mahl soll auch ein Freudenmahl sein, denn Gott vernichtet die Hülle, die gehüllt ist (das part. לוט punctirt für לָט, um auf das Subst. לוט zu reimen, aber da לוט nach I Sam. 21 10 den acc. regiert, so hat wohl der Vf. das part. pass. לוּט beabsichtigt) über alle Völker, nämlich durch das c. 24 geschilderte allgemeine Unglück. Das Bild beruht auf der Sitte, sich in der Trauer zu verhüllen (I Sam. 15 30). פני־הלוט wie Job. 41 5 'פ לבושו; פנים ist die sichtbare Aussenseite, die eine Person oder Sache uns zuwendet und hinter der sie sich birgt, פני־הלוט also etwa die Gott zugewandte, die Völker bergende Hülle; der Ausdruck hebt den Anblick hervor, den die Völkerwelt jetzt gewährt. **8** Wenn nun Jahve die Trauerhülle entfernt hat, so sieht er die Thränen und wischt sie ab. Bevor dies gesagt wird, was sich eng an v. 7 anschliesst, heisst es asyndetisch: er tilgt den Tod für immer, und es ist mir zweifelhaft, ob dies dem ursprünglichen Zusammenhang angehört. Nicht als ob nicht unserem Vf. ohne Weiteres der Glaube an die Unsterblichkeit der Theilnehmer des Gottesreiches zugetraut werden dürfte, aber der gesammte Zusammenhang beruht doch auf etwas andersartigen Gedanken, und die Unsterblichkeitshoffnung hätte wohl eine etwas wirkungsvollere Einführung und Ausführung verdient, als ihr durch diese beiläufige Bemerkung zu Theil wird; auch das לנצח (I Kor. 15 54 nach aramäischer Auffassung mit *εις νικος* wiedergegeben, dazu pu. statt pi.) ist unter diesen Augenblicksbildern störend; eine einmalige Handlung, z. B. die Erweckung der Getödteten, würde sich dem Zusammenhang besser eingefügt haben. Ich halte demnach das Sätzchen für die Randbemerkung eines Lesers, der den Gedanken des Vf.s nicht genau ins Auge gefasst hatte und Trauer und Thränen einseitig auf das grosse Hauptübel der Menschheit deutete, während sie offenbar allen erduldeten Leiden, der Vergewaltigung, Plünderung, der Verödung der Erde u. s. w. gelten, endlich auch, so weit Jahves Volk in Betracht kommt, der Schmach, die es jetzt auf der ganzen Erde erduldet. Nach dem letzten Satz ist die Diaspora schon über die ganze Erde verbreitet und das odium generis humani. Die Verse 6—8, durch ein »denn Jahve hat's geredet« ausgezeichnet und Apk. 21 1—4 zur Darstellung des neuen Himmels und der neuen Erde verwandt, erheben unseren Apokalyptiker durch ihren rein menschlichen Zug über das Niveau seiner Zeit. Nicht durch Machterweisung und Gewalt, sondern durch Tröstung und Erquickung zieht Jahve alle Menschen zu sich heran, und nicht einmal die vorhergehende Bekehrung der Heiden wird erwähnt. Die Könige werden gerichtet und abgethan c. 24 21 f., den Völkern, die alle unglücklich sind, wird nur Mitleid erwiesen. — — Jetzt sind

25 [9] Und man wird sprechen an jenem Tage:
**S**iehe da, unser Gott,
Auf den wir hofften *)
Dass er uns helfe:
Wir jauchzen und freuen uns
Über deine Hülfe.
[10] **D**enn ruhn wird Jahves Hand
Auf diesem Berge,
Doch zerstampft wird Moab unter sich,
Wie zerstampft wird ein Strohbündel
Im Misttümpel.

*) Das ist Jahve, [auf den wir hofften

26 [1] An jenem Tage wird gesungen werden dies Lied im Lande Juda:
**S**tarke Stadt haben wir,
zum Schutz erschafft er
Wälle und Wehr.
[2] Öffnet die Thore,
dass einziehe das gerechte Volk,
das Treue bewahrende!

---

wiederum Dichtungen in den Text eingedrungen, die unserem Vf. nicht angehören, da sie einen anderen Geist haben und später sind als die Apokalypse. Es scheint, dass das kleine Gedicht c. 259—11 neben das längere c. 261—19 an den Rand geschrieben war, da sich so am besten erklärt, dass eine Variante von c. 265 jetzt als c. 2512 auftritt. Demnach wird das Gedicht

25 **9—11** das jüngste sein. was mit seinem Inhalt übereinstimmt, denn es scheint die Hoffnung auszudrücken, die Alexander Jannäus durch die Unterjochung Moabs verwirklichte (Jos. Antiqu. XIII, 13, 5). Es hat wohl niemals in anderer Form denn als Beischrift zu unserem Buch existirt, da das בהר הזה sich ohne Zweifel an v. 6f. anlehnt. Die einleitenden Worte wiederholen in Kürze die Einleitung c. 261. »Siehe da, unser Gott u. s. w.«, זה ist gegen die Accente zum folgenden Sätzchen zu ziehen. זה יהוה קוינו לו scheint eine Variante zu dem ersten Satz zu sein, es fehlt in LXX cod. Al. und ist in cod. Vat. anders übersetzt, als das Vorhergehende, also wohl Correctur nach dem Ktib. Die Hoffnung auf Hülfe ist nicht zu Schanden geworden, sagt der Dichter, wir haben Siege erfochten, und andere, der Sieg über Moab, werden folgen. **10** Denn Jahves Hand, d. h. seine Macht, wird sich auf den Zion niederlassen, Zion wird der Mittelpunct der Weltherrschaft sein, eine Hoffnung, die auch der vielleicht gleichzeitige 2. Ps. ausspricht. Das von Moab gebrauchte Bild zeugt von dem tiefen Hass und Widerwillen der Juden gegen dies Jes. 16. Jer. 48 und Zph. 28—10 als prahlerisch, lügnerisch und schadenfroh gekennzeichnete Volk; es soll »unter sich«, da, wo es steht, gedroschen, zu Boden geschlagen werden. מתבן, Strohhaufen, an מדמנה anklingend und mit ihm, wie es scheint, auf die moabitische Stadt מַדְמֵן anspielend, der auch Jer. 482 die erste Drohung gilt. Zu הדוּשׁ mit û für o = â s. O. § 193a. Das Ktib בְּמֵי ist dem Qre בְּמוֹ vorzuziehen, weil vom Schwimmen die Rede ist. **11** ופרשׂ ist Vordersatz, והשׁפיל Nachsatz. Wenn Moab im Mistwasser zu schwimmen versucht, wird man (oder Jahve) »niederdrücken sein Aufstreben«, ihn immer wieder unters Wasser drücken; גאותו ist infin. ארבות wird fast von jedem Erklärer anders gedeutet (Ges. u. a.: Hinterliste, Liste, Nach stellungen, was zu dem Bilde und zu ידיו nicht passt, Ew. u. ältere: Gelenke, nach dem Arabischen, Knob.: Strebungen, welcher Begriff sich aber wohl erst aus dem des Nachstellens entwickelt hat). Wahrscheinlich hängt das Wort nicht mit ארב, im Hinterhalt liegen, zusammen, sondern eher mit אבר, wovon אֵבֶר, Schwinge, יַאֲבֶר נֵץ = פרשׂ כנפים Job. 3926: Moab breitet die Arme aus, wie ein Vogel die Schwingen, d. h. er rudert mit den Armen im Wasser; ארבות ידיו nimmt das vorhergehende פרשׂ ידיו auf. עִם könnte man mit Del. nach Neh. 518 durch »trotz« wiedergeben, doch genügt die gewöhnliche Bedeutung. **12** gehört nicht an diesen Ort, wie auch Ew. und Cheyne gesehen haben, aber auch nicht hinter v. 5, sondern neben c. 265, als Variante dazu.

26 **1—19** ist ein sehr künstliches Gedicht, vollgepfropft mit Assonanzen, Wortspielen u. dgl. Das Metrum weist siebenzeilige Strophen auf; der Stichos besteht aus sechs, entweder 3×2 oder 2×3 Hebungen. Wenn Josephus die Dichtungen Ex. 151ff.,

25[11] Und breitet es aus seine Hände drin,
Wie sie ausbreitet
Der Schwimmende zum Schwimmen,
Drückt man nieder sein Aufstreben
Sammt dem Rudern seiner Hände.

* * *

25[12] Und die ragende Feste deiner Mauern hat er erniedrigt, sinken lassen, niedergestossen zur Erde, zum Staube hin.

26[3] Getreue Denkart
bedenkst du mit Heil,
denn auf dich traut sie.
[4] Vertraut auf Jahve auf immer,
denn Jah ist ein Fels der Ewigkeit.
[5] Denn er hat erniedrigt
die Bewohner der Höhe,
die ragende Stadt,
Lässt sie sinken zur Erde hin,
stösst sie nieder zum Staube hin,

[6] Es soll sie zertreten der Fuss des Elenden, die Tritte des Niedrigen.

---

und Dtn. 33 hexametrische nennt (Antiqu. II, 16, 4. IX, 8, 44), indem er das Distichon als einen Langvers auffasst, so würde diese Bezeichnung auch hier angebracht sein, und es könnte wegen der eigenthümlichen Behandlung der Cäsur recht wohl eine Nachahmung des sibyllinischen Hexameters, natürlich ohne den dactylischen Rhythmus, beabsichtigt gewesen sein. Versmass wie Inhalt und Geist der Dichtung verbieten, es schon mit v. 2 oder v. 7 oder v. 10 oder v. 16 abbrechen zu lassen. Über die Abfassung wird nach folgenden Puncten zu entscheiden sein: 1. Jerusalem hat wieder feste Mauern; 2. eine andere Stadt ist gedemüthigt durch die Juden; 3. fremde Herren haben geherrscht, sind aber vertilgt; 4. das Volk ist gemehrt und die Grenzen erweitert; 5. die Noth der vergangenen Zeit wurde als Zucht empfunden und lehrte, dass man selber kein Heil für das Land schaffen könne; 6. gehofft wird auf die Auferstehung der Frommen. Diese Puncte weisen uns in die Zeit, als Joh. Hyrk. Jerusalem neu befestigt und Samaria zerstört hatte, als der Zwingherr Antiochus Sidetes im Partherkriege verschwunden und seine Rückkehr nicht mehr ernsthaft zu befürchten war, als Samaria, Edom u. s. w. unterjocht war und zwar durch offenbare Hülfe Jahves, während die Anfangsjahre des Johannes Hyrk. zur heilsamen Zucht für Juda gezeigt hatten, dass doch Juda und die Hasmonäer allein sich noch nicht helfen konnten, als endlich eben diese Marterzeit die Auferstehungshoffnung, die bei den Martern der Zeit des Antiochus Epiphanes im B. Daniel hervorbricht, neu belebt hatte. **1** Die Überschrift ist nicht vom Dichter verfasst, denn »jener Tag« müsste die in c. 25 6—8 beschriebene verklärte Zukunft sein, auf die der Dichter erst am Ende der Dichtung hoffend hinweist, die er also keineswegs als Gegenwart behandelt. Im ersten Stichos haben wir nicht weniger als drei verschiedene Alliterationen. »Eine starke Stadt haben wir«, nämlich das neubefestigte Jerusalem, dessen Mauern Antioch. Sid. niedergelegt, Hyrk. wieder aufgebaut hatte (s. zu c. 24 10 ff.). Dass der Wiederaufbau der »Mauern und Vormauer« (חיל *περιτειχος,* antemurale) ein Danklied werth war, lehrt die Geschichte Nehemias. Richtig macht die LXX die Mauern zum ersten und ישועה zum entfernteren Object, auch in v. 18 haben wir dieselbe Ausdrucksweise. Ges. dreht das Verhältnis um: Hülfe macht er zu Mauern, und beruft sich dafür auf c. 60 18, hat aber bei der Erklärung dieser letzteren Stelle sich besonnen und nennt die Thore Ruhm, statt den Ruhm Thore, während Dillm. consequenter ist und an beiden Stellen denselben starken Missgriff macht. **2** »Öffnet die Thore u. s. w.«, als wenn erst jetzt Jerusalem so recht bewohnbar wäre. Wahrscheinlich ist das Gedicht bei Anlass der Einweihung der neuen Thore entstanden, die das letzte Werk eine langjährigen Arbeit waren. Einziehen soll das gesetzestreue Volk, denn nur Anhänger der Thora sollen, wie der Dichter hofft, in der heiligen Stadt wohnen, nicht die רשעים v. 10. **3** Dann werden die guten Folgen nicht ausbleiben. יצר ist kurzer Ausdruck für יצר לב (Gen. 6 5. 8 21); סמוך und נאמן steht Ps. 111 8 in ähnlich enger Verbindung. Die in sich gegründete, zuverlässige Denk- und Lebensweise des gerechten Juden »bewahrst du (תצר von נצר) in Heil«. Abweichende

[7]Der Weg für den Gerechten ist Gradheit, des Gerechten Geleise ebnest du,
[8]Und auf dem Weg deiner Gerichte, Jahve, harren wir dein,
Nach deinem Namen und deinem Preise steht das Begehren der Seele,
[9]Mit meiner Seele begehre ich dein und mit meinem Geist in mir sehne [ich mich nach dir.
Wenn deine Gerichte der Welt werden, lernen das Recht die Be- [wohner des Erdreichs.
[10]Wird der Gottlose begnadigt, lernt er nicht das Recht im Lande der [Gradheit,
Er frevelt . . . . und sieht nicht die Hoheit Jahves.

---

Erklärungen giebt es so viel, dass die Anführung zu viel Platz wegnähme; die meisten legen in das יֵצֶר einen falschen Sinn (Hoffnung, Gedanke, Annahme) und construiren einen zerhackten Satz heraus: der Gedanke etc. steht fest: du wirst Frieden bewahren oder bilden (יצר). בָּטוּחַ, eine Deponensform (vgl. Ps. 112 7) soll wohl die dauernde persönliche Eigenschaft deutlicher bezeichnen, als בּוֹטֵחַ gethan hätte; Subj. dazu ist יֵצֶר. **4** »Vertraut etc.« ist angeregt durch das vorhergehende Wort. Der Vf. ist nichts weniger als ein Meister rasch fliessender Rede, noch reich an zuströmenden Gedanken, sondern arbeitet sich recht oft mühsam von Wort zu Wort weiter; und dieser mühsam-gezwungenen Art, mit der trotz beständigen Versagens der dichterischen Kraft die 28 Hexameter fertig gebracht werden, verdankt wohl die Dichtung ihr ungleichartiges Colorit und ihre wenig durchsichtige Disposition. In בְּיָהּ יְהוָה ist das zweite Wort eine der Varianten oder Correcturen, an denen diese Dichtung so auffallend reich ist (vgl. c. 12 2); wenn man nicht das בְּ mit der LXX streichen und בְּיָהּ mit Kimchi von בִּטְחוּ abhängig machen will, so muss man wohl zunächst übersetzen: in Jah besteht ein ewiger Fels. עוֹלָמִים kommt c. 51 9 und bei jüngeren Schriftstellern vor. **5** Als Felsen hat sich Jahve bewiesen, indem er die ragende Stadt zerstörte. Dieser Vers findet sich c. 25 12 wieder, wenn auch mit allerlei Änderungen und in etwas verkürzter Form, nur dass die Variante das חוֹמֹתֶיךָ mit seinem unerklärten Suffix mehr hat. In v. 5 selber findet sich noch die Variante יַשְׁפִּילֶנָּה neben יַשְׁפִּילָהּ; letzteres reimt sich auf יַגִּיעֶנָּה und ist darum vorzuziehen. Bewohner der »Höhe« sind die Gestürzten vielleicht nur deshalb, weil sie in der ragenden Stadt wohnen, doch konnte diese ja auch auf einer Anhöhe liegen. Welche Stadt gemeint sei, das müssen die Leser ohne Weiteres haben wissen können. **6** giebt über sie noch etwas mehr Aufschluss: der Fuss (Variante: die Füsse) der Niedrigen, d. h. der Juden, zertritt sie; also ist es nicht Babel, das nicht die Juden zerstört haben, auch nicht eine (unbekannte) moabitische Stadt, über die nicht so viel Aufhebens gemacht wäre, sondern eben nur Samaria. Diese Burg der »feindlichen Brüder« (c. 66 5) bezwungen und gänzlich vernichtet zu haben, musste dem jüdischen Volk als hervorragender Beweis dafür gelten, dass man den wahren Felsen in seiner Mitte habe v. 4. **7** bis 10 bildet die zweite siebenzeilige Strophe. Mühsam gewinnt der Vf. einen Übergang von der Vergangenheit zur Zukunft durch eine allgemeine Sentenz der Art, wie sie in den Psalmen beliebt sind. Weg, Geleise, Gradheit (Variante: grade), ebnen beziehen sich sämmtlich nicht auf die Gesinnung, sondern auf das Geschick: dem Frommen, der in beiden Hemistichen צַדִּיק genannt wird, geht es gut (zumal wenn er den Ketzer zertreten kann). **8** Das אַף muss den weiteren Übergang vermitteln: auch Jahve hat einen Weg, nämlich den der Gerichte; dieses Weges erwarten ihn die gerechten Juden. Denn nach seinem Namen und Preise, d. h. zu sehen, wie sein Cultus triumphirt, verlangt ihre Seele. שֵׁם und זֵכֶר sind Synonyma; seinen Namen hat Jahve kund gegeben in Erscheinungen, aber auch durch grosse Thaten: im Rufen seines ruhmreichen Namens, im Erwähnen seiner Kundgebungen und Grossthaten, besteht das Halleluja des Cultus, des tahlîl (Wellh. Skizzen III, 107 ff.). **9** Der Dichter spricht jetzt in der 1. pers., gleichsam als

[11]Erhoben war deine Hand, sie sehen es nicht: mögen sie sehen und er-[bleichen!
Der Eifer um das Volk, das Feuer deiner Gegner fresse sie, Jahve!
[12]Richte Frieden uns ein, denn auch all unser Werk hast du uns gethan!
[13]Jahve, unser Gott, es beherrschten uns Herren ausser dir:
Nur in dir . . . . . . . wir preisen deinen Namen.
[14]Die Todten werden nicht leben, die Schatten nicht aufstehn, darum [richtetest du,
Und vernichtetest sie und liessest untergehen alles Gedächtnis ihnen.

---

Chorführer der Gemeinde; auch in den Psalmen hat das Ich bisweilen diesen Sinn, zumal da, wo ein Wechsel- oder Chorgesang erkennbar ist z. B. Ps. 20 7 oder 87 7. Was aber die Nacht in diesem Zusammenhang bedeuten soll, verstehe ich nicht, eben weil der Dichter hier nicht als Individuum spricht, wie der Dichter von Ps. 16 7 oder 119 55; wahrscheinlich ist es von Jemandem hinzugesetzt, der im Folgenden בבקר las statt בקרבי. In v. 9b wird das prosaische כאשר eine Variante zu כי (wann) sein, um so mehr, als es den Stichos überfüllt (so auch Bick.). Jahves Gerichte werden die Weltmenschen, die abtrünnigen Juden und die Heiden, das Recht kennen lehren, darthun, wer Recht hat, die Juden oder ihre Gegner, werden das Gesetz zu Ehren bringen. **10** Wenn dagegen Gott noch länger wartet und die Frevler milde behandelt, so werden die Heiden und heidnisch gesinnten Juden selbst im Lande der Gradheit, in Juda (Sibyll. III, 218ff. 573ff.), ungescheut, blind für Jahves Gesetz und seine Majestät, zu freveln fortfahren. יעול gehört zu v. 10b, ist nur zu kurz für die erforderlichen zwei Hebungen; vielleicht ist ein עול hinzuzusetzen. Der Dichter gehört zu der strengen pharisäischen Partei, der noch höher als äussere Erfolge der Sieg des Gesetzes im Inneren des Landes steht und die selbst den hasmonäischen Fürsten Opposition machte, sobald die gesetzliche Disciplin in Frage kam. **11** bis 14, der dritte Siebenzeiler. Jahves Hand zeigte sich in der letzten Zeit mächtig genug in den Gerichten über Antioch. Sidetes, Samaria u. s. w., aber das hat nicht recht gefruchtet, möge der feurige Eifer (Zph. 1 18. Hes. 36 5) nun »das Volk«, das Thoravolk, und das Feuer »deiner Gegner« (צריך als gen. object. mit אש zu verbinden) die Abtrünnigen, die Gegner der Eiferer, fressen. **12** יהוה gehört noch zu v. 11. שפת, etwas an etwas legen, abgrenzen, einrichten, scheint ein gewählter Ausdruck zu sein: du wirst (oder mögest) uns eine heilsame Ordnung einrichten. Denn auch bisher stammen alle Erfolge von Jahve. Im Hinblick auf die Zeit der Makkabäer und besonders des Hyrkanus konnte ein Frommer wohl so sprechen, die weltlich Gesinnten mochten die Erfolge der eigenen Klugheit und Tapferkeit zuschreiben; jede Partei hatte ein Interesse daran, ihre einseitige Auffassung hervorzuheben, und so wird unser Dichter seinen Grund gehabt haben, diesen seinen Satz von Jahves Alleinwirksamkeit so stark hervorzuheben. Den Frieden versteht er gewiss in dem Sinne, dass der Staat nach den Forderungen der Thoralehrer eingerichtet und verwaltet werden soll. **13** Lange hat die Herrschaft der »Griechen« gewährt, es waren fremde Herrscher, und sie regierten »ausser Jahve«, nicht nach dessen Geheiss und nicht nach den Gesetzen der Theokratie, um so mehr soll man jetzt, von ihnen befreit, blos Jahve dienen. v. 13b scheint dies besagen zu sollen, aber der Langvers ist jetzt verstümmelt; es scheint in der Mitte ein Sätzchen ausgefallen zu sein, um so mehr, als man mit בך den letzten Satz נזכיר שמך nicht gut verbinden kann. Die LXX mag ihr *αλλον ουκ οιδαμεν* gerathen haben, aber sie trifft jedenfalls die Meinung des Dichters. **14** ist zwar nicht an sich, aber im ganzen Zusammenhang schwierig zu verstehen, und besonders stört er den Leser, dass v. 19 das Gegentheil von v. 14 zu sagen scheint, und reizt ihn, beide Verse mit einander zu combiniren, etwa so, dass in der Verneinung v. 14 der Wunsch latent sei, der v. 19 siegreich hervorbreche: es

[15] **D**u mehrtest das Volk, verherrlichtest dich, erweitertest alle Enden des Landes.
[16] In der Noth suchten sie dich, Zauberzwang war deine Züchtigung ihnen.
[17] Wie eine Schwangere, die nahe ist dem Gebären, schreit in ihren Wehen,
So waren wir vor dir, Jahve, [18] waren schwanger, wanden uns,
Zu Wohlstand brachten wir nicht das Land, noch wurden geboren Welt-[bewohner.
[19] Deine Todten werden auferstehen, erwachen und jubeln die Bewohner [des Staubes,
Denn Thau der Lichter ist dein Thau, und das Land gebiert Schatten.

---

möchten doch, so unmöglich es scheine, die Todten wieder auferstehen. Aber die genauere Betrachtung von v. 19 scheint zu ergeben, dass dort nicht eine aus Zweifeln sich hervorringende Hoffnung, sondern ein längst gehegter sicherer Glaube ausgesprochen wird, und damit fällt jene Combination, die ohnehin an dem übrigen Zusammenhang eine zu schwache Stütze hat. Soll nun v. 14 nicht die triviale Wahrheit aussagen, dass Todte todt sind, so muss er im Anschluss an v. 13 constatiren wollen, dass jene fremden Herrscher Judas wirklich ein für alle Mal abgethan sind, dies aber im Gegensatz zu der Besorgnis, dass sie wiederkehren könnten und mit ihnen der Triumph der Abtrünnigen und die Unterdrückung der theokratisch Gesinnten. Wahrscheinlich sind die Ausdrücke: Todte, Schatten, leben, auferstehen nicht im übertragenen Sinne gemeint, dagegen spricht die Fortsetzung; auch darf man nicht an Götter denken, obwohl die bisweilen auch Todte, Leichname u. dgl. genannt werden und auch zu v. 13a passen würden, denn dann ergäbe sich kein Gegensatz gegen den Schluss der letzten Strophe, der doch beabsichtigt zu sein scheint. Viel näher liegt die Annahme, dass man noch Decennien hindurch in Judäa sich vor der Rückkehr des Antioch. Sidetes fürchtete, waren doch bis dahin öfter, zwar nicht todte Könige, aber deren angebliche Kinder (Alex. Balas, Alex Sebinas) aufgestanden und zur Herrschaft gelangt und ein Demetrius II. aus der parthischen Gefangenschaft plötzlich wieder aufgetaucht, nimmt ferner doch auch der Zusatz zum B. Maleachi die Wiederkehr des Elia in Aussicht. Sollte nicht auch die Nerosage selber, die den Nero in Asien weilen lässt, Vorgänger gehabt haben (vgl. Sueton. Nero 57 und dazu Lücke, Einl. in die Off. Joh. 2. Aufl. S. 845)? Unser Vf. tröstet sich und andere mit dem Satz: die Dränger sind todt, und Todte kehren nicht wieder ins Leben zurück. Die Austilgung des Gedächtnisses bedeutet nicht, dass die Tyrannen überhaupt, auch ihr Name, vergessen seien, denn daran konnte den Juden nichts liegen, im Gegentheil beweist die Hamansage, dass man das Andenken gerichteter Bedränger mit Wollust festhielt. Ausgetilgt ist vielmehr von Jahve jedes Zeichen ihrer Herrschaft, ihre Münzen und Hoheitszeichen, die Abgabenzahlungen, die zerstörten Mauern Jerusalems und ähnliche Spuren ihrer Thätigkeit. Darum hat Jahve diese Spuren so gründlich vertilgt, dass die Frommen wissen sollen, sie kommen nicht wieder auf. **15—19**, die letzte Strophe; sie ist zwar leidlich verständlich, aber schlecht disponirt. Zunächst hebt der Dichter im Anschluss an v. 12ff. hervor, was Jahve gethan hat: er hat das Volk gemehrt, die Landesgrenzen nach allen Seiten erweitert; beides hängt mit einander zusammen, unter anderem ist daran zu erinnern, dass in den Gebietserwerbungen des Joh. Hyrk. überall Juden wohnten; an die Zwangsbekehrung der Edomiter braucht man nicht einmal zu denken. **16** Jahve hat das gethan, nicht die Juden selber, die nur in sofern mithalfen, als sie Jahves gutem Willen nicht im Wege standen, sondern den göttlichen Zweck der ihnen auferlegten Drangsal erkennend sich betend zu ihm wandten. Die LXX liest schon in v. 16 die erste Person, was leichter, aber eben darum wohl nicht ursprünglicher ist als die 3. pers. des hebr. Textes, übrigens sachlich auf eins hinauskommt. Die Drangsal ist die der Jahre 135—129. v. 16b wird wohl übersetzt: sie ergossen leises

26 [20] *Geh mein Volk, komm in deine Kammern*
*Und schliesse deine Thür hinter dir zu,*

---

Gebet, deine Zucht (war) ihnen. Aber es ist fraglich, ob לחש Gebet heissen kann, da es sonst immer den Zauberspruch bedeutet. Man wird also mit Koppe u. a. צְקוּן (von צוק, zur Form s. O. § 215d 4) »Zwang des Zaubers« lesen und dies als Prädicat zu dem Subject מוסרך ansehen müssen. Die Noth wirkte mit unwiderstehlicher Kraft auf das Volk, dass es Jahve als einzigen Helfer erkannte und aufsuchte. »Zauberzwang« dürfte eine sprüchwörtliche Bezeichnung für das gewesen sein, was bei Jes. Wirkung eines Geistes ist (29 10 ff.), für eine unwiderstehliche Nöthigung zum Guten oder Bösen. **17. 18** Der Vf. verliert sich nun in die eine Hälfte des vorhin angedeuteten Gedankens, dass man sich selber nicht helfen konnte, während er die vom stilistischen Ebenmass geforderte Hinzufügung der zweiten Hälfte, dass nämlich Jahve überreichlich geholfen hat, verabsäumt. In v. 17a fehlt der LXX das תחיל, das, vollkommen überflüssig, wohl von einem Abschreiber oder Leser aus dem parallelen Satz eingetragen ist. Zu v. 17b gehören nach dem Metrum noch die zwei ersten Wörter von v. 18. Dagegen ist das folgende Sätzchen: als hätten wir Wind geboren, eine Glosse, und zwar zu v. 18b, denn mit v. 18a lässt es sich syntactisch nicht vereinigen. Man hat wohl übersetzt: als wir gebaren, (war es) Wind, aber diese Übersetzung ist eher eine Verurtheilung. Aufklärung über die Scheinschwangerschaft (Psychometra) wird man ja wohl nicht von uns verlangen, noch dazu wegen einer blossen Glosse. »Zu Rettungen machten wir nicht das Land«, vielmehr musste man sich den Syrern unterwerfen und ihnen Städte abtreten. Dass keine »Weltbewohner«, wie der Vf. mit künstlichem poetischen Ausdrucke sagt, »fielen« (nur hier und v. 19, öfter im Arabischen, s. Ges.), hat auch unser Apokalyptiker stark hervorgehoben vgl. c. 24 10—12. 19 Die beiden letzten Langverse, die dem Vf. noch zur Verfügung stehen, widmet er nicht dem zu erwartenden Gedanken: aber du, Jahve, brachtest die Rettung und mehrtest das Volk, sondern einem Satz, den er offenbar für den Schluss (und zugleich als Gegensatz zu dem Schluss der vorhergehenden Strophe) aufgehoben hatte und nun ziemlich abrupt vorträgt, dem Leser die Herstellung der Gedankenverbindung überlassend: Jahve (hat bereits das Volk auf dem natürlichen Wege vermehrt und) wird das Volk in der bald erfolgenden Parusie wunderbar mehren durch die Auferweckung der Frommen. Nur wenn das Dogma von der Auferstehung schon fest, ja im Vordergrunde der Vorstellungen seiner Gesinnungsgenossen stand, konnte der Vf. so ohne Vermittlung darauf zu reden kommen. Aber dann dürfen die beiden Verben in v. 19a nicht als Jussive und die beiden folgenden nicht als Imperative gefasst werden. Das empfiehlt sich auch schon deswegen nicht, weil dann in drei unmittelbar auf einander folgenden Sätzen erst Jahve, dann die Todten, dann wieder Jahve angeredet sein würden. Auch haben sämmtliche Übersetzer vor Hieronymus in v. 19 die 3. pers. angenommen. Sie weichen auch sonst ab, besonders in den Suffixen, in der LXX fehlt יחיו; der Text ist also sehr unsicher. Mit Anschluss an die LXX schreibt man am besten wohl statt des jetzigen v. 19a nur: מתיך יקומון, fasst נבלתי, dessen Suffix unbegreiflich ist, als einen Zusatz, der als stat. constr. vor מתיך stehen und hervorheben sollte, dass es sich nicht um eine Rückkehr der Todten als Revenants, sondern um die leibliche Auferstehung handele (das Trg. hebt dies mit seinem »Knochen ihrer Leichname« noch stärker hervor), streicht das יחיו, das erst nach dem Eindringen der Glosse nöthig geworden war, und liest weiter וְהֵקִיצוּ וְרִנְּנוּ. »Deine Todten« sind die Frommen, vielleicht besonders auch die Märtyrer der Religionskriege und Verfolgungen. Dass אורות in v. 19b nicht wie II Reg. 4 39 Gemüse heissen kann, ist wohl klar; Thau der Lichter ist freilich auch merkwürdig genug. Die LXX las ארכת, *ἴαμα,* aber Todte werden nicht geheilt. Aus dem Begriff »Licht« den des Lebens abzuleiten, kann ja nicht helfen, weil weder die Form אורת noch der Ausdruck Thau dabei erklärt wird. Es lässt sich denken, dass die Juden die Auferstehungsidee, sobald sie sie acceptirten, sich in irgend einer realistischen Weise zurechtlegten.

*Verbirg dich einen kleinen Augenblick,*
*Bis vorübergeht der Grimm.*
21 *Denn siehe, Jahve zieht aus von seinem Orte,*
*Heimzusuchen die Schuld des Erdenbewohners an ihm,*
*Und ans Licht wird geben die Erde ihr Blut*
*Und nicht länger zudecken über ihren Ermordeten.*
27 1 *An jenem Tage wird heimsuchen Jahve*
*Mit seinem harten und grossen und gewaltigen Schwerte*
*Den Drachen, die flüchtige Schlange,*
*Und den Drachen, die gewundene Schlange,*
*Und wird erwürgen das Wasserthier.*

---

Wie das Buch Henoch (c. 25) das lange Leben der Auserwählten nach dem Gericht aus dem beständig eingeathmeten Geruch des Lebensbaumes erklärt, so mag auch die talmudische Vorstellung, dass der im siebenten Himmel aufbewahrte Thau die Knochen der Todten beleben werde, schon im Keim um 100 a. Chr. existirt haben. Der Thau, der nach unserer Stelle in der Region der himmlischen Lichter existirt, belebt blos die Todten Jahves, nicht seine Feinde. Auf die Gräber der Verdammten fällt überhaupt nicht Thau noch Regen. »Thau der Lichter ist dein Thau« heisst: du hast noch einen göttlichen Thau, den Thau, der im oberen Himmel aufbewahrt wird; wenn du den einmal herabsendest, so »gebiert das Land (oder die Erde) Schatten«. — —

26 **20. 21.** 27 **1** gehört aller Wahrscheinlichkeit nach wieder zur Apokalypse. Die Schmach des Volkes, von der der Vf. zuletzt, c. 25 8, gesprochen hat, führt ihn gleichsam wieder in die Gegenwart zurück, die ja freilich schon im Zeichen der Weltumwälzung steht. **20** »Geh in deine Kammern (der sing. wäre noch schöner) und schliesse deine Thür hinter dir zu«. Der dual des Ktib ist dem Qre דְּלָתְךָ (von דָּלָה) vorzuziehen, mag aber hier, bei der Kammer, eher eine obere und untere Hälfte, als eine Flügelthür bezeichnen. Um nicht mit ins Verderben gezogen zu werden, sollen sich die Juden möglichst aus der Welt zurückziehen vgl. Mt. 24 16 ff. חֲבִי, ein aramäischer imp. masc. Der Weltsturm dauert nur eine kurze Zeit, weil er ein Gotteswerk ist. **21** Er wird hier in etwas anderer Weise beschrieben als c. 24 16—22. Der Verheerungszug der Parther ist vorüber gebraust, da zieht Jahve aus von seinem Orte, hier ohne Zweifel dem Himmel, um die Weltbewohner, mit Ausschluss seines Volkes, zu richten, vor allem die Mordthaten vgl. zu c. 24 5. Die Erde hat das vergossene Blut aufnehmen müssen (Gen. 4 11) und es bis jetzt verborgen (vgl. Job. 16 18), so dass es nicht nach Rache schreien konnte (vgl. Hes. 24 7. 8), aber Jahve wird sie veranlassen, es herauszugeben, damit es die Mörder verklage, ebenso die Leichen der Ermordeten, die nicht aufstehen, sondern durch ihr Sichtbarwerden gegen die Mörder zeugen sollen. 27 **1** Vor allem sollen die Weltmächte als solche vernichtet werden; auch c. 24 21 werden die Könige bestraft, während die Völker c. 25 6 ff. getröstet werden. Jene werden nach apokalyptischer Art durch Symbole gekennzeichnet; es sind zwei Livjathane und das Tannin. Der Livjathan ist Job. 3 8 die Wolkenschlange (in späteren Stellen c. 40 25 ff. das Krokodil, das hier nicht passt); als »flüchtige Schlange« verfinstert sie nach Job. 26 13 den Himmel und wird durch den Himmelsgott durchbohrt. Das תנין, das Gen. 1 21 die grossen Wasserthiere zusammenfasst, wird Jes. 51 9 mit dem Seeungeheuer רהב parallelisirt oder vielmehr identificirt, ebenso Job. 7 12, so dass die Glosse אשר בים sachlich richtig ist. In der Deutung der drei Ungeheuer gehen die Erklärer sehr auseinander. Manche wollen darunter nur eine Weltmacht verstehen, andere beziehen die beiden Schlangen auf Assur und Chaldäa (obwohl Assur längst gerichtet war, als Chaldäa als Weltmacht gegen das Gottesvolk sich erhob) oder Medien und Persien oder Medien und Babylonien oder Persien und Griechenland, während das tannin meist richtig auf

[2][Und man wird sprechen] an jenem Tage:
**W**einstock der Lust, singt ihm zu!
[3]Ich Jahve bin sein Beschützer.
Alle Augenblicke netz' ich ihn,
Dass nicht fehle sein Laub,
Tag und Nacht schütz' ich ihn,
[4]Zorn hab' ich nicht.
**H**ätte ich Dornen,
Disteln im Salzland,
Losschreiten wollt' ich drauf,
Es verbrennen zumal,
[5]Oder man erfasste meinen Schutz,
Machte Frieden mir.

Ägypten gedeutet wird. Gehört aber unser Vers wirklich dem Apokalyptiker, so ist das tannin Ägypten und die eine der beiden Schlangen »Assur«, d. h. Syrien s. v. 13; die andere Schlange muss dann jene »Räuber« bedeuten, die sich nach c. 24 16 schon zu ihrem an Magog erinnernden Plünderungszuge anschicken, also die Parther. Diesen widmen wir wegen ihrer bekannten Fechtweise und weil sie im Norden wohnen, das nördliche Sternbild des »flüchtigen« Drachens; sie verdienten auch seit 129 an die Spitze der Weltmächte gestellt zu werden. Syrien ist die gewundene Schlange, die Judäa zu einem grossen Theil umfasste und zu erdrücken drohte. Der Symmetrie halber empfängt auch Jahves Schwert drei Prädicate; es ist grausam wie die Parther, gross wie das Seleucidenreich und gewaltig wie die »Hand«, deren es bedurfte, um einst Israel aus Ägypten zu retten. Jetzt kommt wieder eine Unterbrechung durch

das Lied 27 **2—5**, das ganz gewiss am Rande gestanden hat, weil es mit dem Zusammenhang nichts zu thun hat. Es feiert Israel als Jahves Weinpflanzung, die er mit Sorgfalt und Liebe pflegt, während er das Unkraut, wo es sich zeigen würde, ausrotten will. Die LXX lässt in mehreren Stellen unsern Text fast nicht wieder erkennen. **2** wird von mehreren Exegeten so übersetzt: An jenem Tage, Weinberg der Lust, singt von ihm. So würde aber doch der unbeholfenste Schriftsteller nicht stammeln. Richtig hat die Punctation die beiden Anfangsworte vom Folgenden abgetrennt, aber sie sind unvollständig. Vielleicht steckt der Ausfall in den (in der LXX allerdings fehlenden) Schlussworten von v. 1: אשר בים und ist nach c. 25 9 zu lesen: ואמר ביום ההוא (vgl. zu 3 10: אמרו für אשרו). Höchst auffallend ist ferner, dass כרם in v. 2 f. als fem. behandelt wird, während es sonst immer masc. ist; man sollte es für einen, vielleicht durch c. 5 1 ff. veranlassten Schreibfehler für גפן halten vgl. Hes. 17 6. חֶמֶר, gährender Wein, passt weder zu כרם noch zu גפן; die LXX übersetzt es doppelt, las aber חמד, was vorzuziehen ist vgl. Am. 5 11. ענו־לה scheint Nachahmung von Num. 21 17 zu sein, obwohl es dort einen anderen Sinn hat (durch Zusingen die Welle zum Erscheinen nöthigen). **3** Jahve selbst hütet und tränkt (Hes. 17 7) den Weinstock alle Augenblicke, natürlich nicht immerzu, als wenn der Dichter aus dem Bilde gefallen wäre (Dillm.), sondern jedesmal, wenn es nöthig ist. Das folgende Sätzchen ist wunderlich punctirt: »damit man ihn nicht heimsuche«. פקד על kann doch nicht schaden heissen, richterlich heimsuchen könnte aber nur Jahve selber den Weinberg. Man muss lesen: פֶּן יִפָּקֵד עָלֶיהָ. damit nicht vermisst werde sein Laub (vgl. das Bild Jer. 17 8): ein Zweck, der doch dem sorgfältigen Begiessen durchaus entspricht, also nicht »zu beschränkt und kleinlich« (Dillm.) ist. אשקנה reimt auf אצרנה (ֶ für ָ s. O. § 65. K. § 10, 2). **4** Das erste Sätzchen »Zorn hab' ich nicht«, Gegensatz zu Jes. 5 oder Hes. 17, wäre besser mit v. 3 verbunden. Was folgt, wäre wörtlich: wer giebt mir (נתן mit acc. statt dat. wie z. B. Jer. 9 1) Dornen, Disteln im Kriege. Man hat

[6]Die künftigen [Tage] wird Wurzel schlagen Jakob,
Wird blühen und sprossen Israel;
Und anfüllen die Fläche des Erdreichs mit Frucht.

. . . . [7]*Hat er wie er den schlägt, der es schlug, es geschlagen?*
*Oder ward es gleich der Erwürgung seiner Erwürger erwürgt?*
[9]*Darum darin werde gesühnt die Schuld Jakobs,*
*Und darin bestehe die Frucht der Entfernung seiner Sünde:*
*Dass er alle Altarsteine macht gleich zerstreuten Kalksteinen,*
*Nicht sollen bestehen bleiben Ascheren und Sonnensäulen.*
[10]*Denn die feste Stadt ist einsam,*
*Eine Wohnstatt verscheucht und verlassen wie die Trift;*
*Da weidet das Rind, und Gestrüpp setzt Zweige an,*
[11]*Ist verdorrt sein Trieb, werden sie abgebrochen,*

[8]Sie fortstossend, sie verscheuchend bestritt er sie, Trieb sie fort durch seinen harten Sturm am Tage des Ostwindes.

---

zu helfen gesucht, indem man במלחמה zum Folgenden zog: im Kriege will ich darauf los gehen, aber das geht nicht, denn das letzte Verbum von v. 4 zeigt, dass der Dichter sein Bild noch nicht aufgegeben hat, dazu schafft man so das unbegreifliche Asyndeton Dornen Disteln, und zerstört den Rhythmus. Am besten streicht man in dem anstössigen Wort das zweite מ und liest nach Jer. 17 6. Ps. 107 34. Job. 39 6: מְלֵחָה, die salzige (Erde, Steppe), denn die Gottlosen, an die doch der Dichter denkt, sind nach Jeremia wie Sträucher in der Steppe und wohnen im Salzlande. Zu אֶפְשְׂעָה s. O. § 65c. Das Suffix von בה und dem folgenden Verbum ist Neutrum. Der Sinn ist also: Kämen etwa an einer unfruchtbaren Stätte des Weinbergslandes Disteln auf, die würde ich anders behandeln als den Weinstock, die würde ich vernichten. Der nachexilische Dichter ist der Meinung, dass es im Ganzen mit der Theokratie wohl bestellt ist, nur kann es immer noch räudige Schafe oder auch heidnische Widersacher geben, die ausgerottet werden müssen. **5** verlässt das Bild: oder man ergriffe meinen Schutz u. s. w. Wenn der Text richtig ist, so hat sich der Vf. wohl durch Jer. 17 5f. leiten lassen (verflucht, wer auf Menschen baut, der wohnt im Salzlande). Die LXX lesen זעק statt חזק und haben auch sonst einen anderen, aber schlechteren Text. Das letzte Sätzchen kommt in zwei Varianten vor. Eigentlich macht der Mächtigere dem Schwächeren (dat.) Frieden, der Schwächere dagegen mit (את oder עם) dem Mächtigeren. Jahve will die Gottlosen oder Heiden schonen, wenn sie sich in seine Clientele begeben und die Gemeinde nicht mehr beunruhigen.

**6** gehört nicht mehr zum Gedicht, aber gewiss auch nicht zur Apokalypse, in deren Zusammenhang das הבאים (scil. ימים) befremdlich wirken und der Inhalt gegenüber c. 25 6—8 herzlich trivial sein würde, sondern ist wahrscheinlich ein Nachsatz zu dem Gedicht, von derselben Hand geschrieben, die das letztere einfügte und es durch die einleitenden Worte v. 2 zu einem Bestandtheil der Weissagung machen wollte. הבאים ist wohl ein technischer eschatologischer Ausdruck. יַשְׁרֵשׁ wird das poetisch verkürzte fut. sein. Blüthe und Frucht scheint nicht den moralischen, sondern den physischen Zustand des Volkes zu bezeichnen. פני תבל bedeutet hier so wenig wie anderswo das jüdische Land, aber auch nicht grade die Erde nach ihrem ganzen Umfang, sondern nur die Erdoberfläche, einerlei wie gross das bedeckte Stück ist vgl. c. 26 18. מלא ist transitiv wie c. 14 21.

**7—13** ist reich an Schwierigkeiten. Offenbar würde sich v. 12 f. am Besten an v. 1 anschliessen lassen, während v. 7 nach rückwärts gar keinen Anschluss besitzt, v. 8 nicht mit v. 7 stimmt und auch v. 9—11 manches Auffällige hat. Soll unserem Apokalyptiker möglichst viel gerettet werden, so scheinen folgende Annahmen nöthig zu sein: 1. zwischen v. 1 und v. 7 ist eine Lücke, entweder verursacht oder umgekehrt zu füllen gesucht durch die Einsetzung des Liedes v. 2 ff.; 2. v. 8 ist ein Citat, das von dritter

*Weiber kommen und zünden sie an.*
*Denn nicht ein Volk von Einsichten ist es,*

---

Hand neben v. 10 an den Rand geschrieben war und an verkehrter Stelle in den Text gerathen ist; endlich v. 7. 9—11 ist der Rest einer mehr parenthetischen, vielleicht auch erst später eingeschalteten Ermahnung an die Juden, ganz mit aller Sünde zu brechen und sich dadurch der Verschonung im bevorstehenden Gericht würdig zu machen. Aber bei alledem bleibt das Gefühl der Unsicherheit, und es ist keineswegs ausgeschlossen, dass dem Apokalyptiker von v. 7—11 kein Wort gehört. **7** Schlug er, Jahve, es oder ihn (Jakob v. 9) gleich dem Schlage seines Schlägers, d. h. wie er ihn nach v. 1 schlagen wird? מכהו ist gen. obj., und מכת wie הֶרֶג beziehen sich auf das הָרַג v. 1, auf die bevorstehende Vernichtung Syriens u. s. w. Israel ist geschlagen, nämlich durch Antioch. Sidetes, daneben auch durch die Parther, gegen die es mitfechten musste; es hat sein Gericht, das jenen noch bevorsteht, schon durchgekostet; aber so schwer es auch gelitten hat, so kommt sein Leiden doch nicht dem gleich, was jene durch das harte Schwert Jahves zu erleiden haben. An der Künstlichkeit des Satzes ist die Vorliebe des Vf.s für das Wortgeklingel schuld, das an c. 24$_{16}$ erinnert. In v. 7b ist mit LXX und Pesch. הֹרְגָיו (gen. obj. zu הֶרֶג wie מכהו zu מכת) auszusprechen. **8** kann weder sachlich noch stilistisch Fortsetzung von v. 7 sein, stilistisch nicht, weil den Suffixen in v. 8 kein Subst. vorhergeht, worauf sie sich beziehen lassen, sachlich nicht, weil v. 8 von einem harten Schicksal spricht, während v. 7 es in milderem Lichte erscheinen lassen will. Auch der Text ist schlecht, wie oft in Randglossen. Mit Rücksicht auf v. 8b wird man in v. 8a ירריבנה (der acc. des suff. auch Job. 10$_{2}$) lesen müssen. בסאסאה wird von vielen Exegeten in בְּסְאָה סְאָה aufgelöst, aber sehr verschieden übersetzt (Mass für Mass oder je nach dem Mass oder mit Mass), aber schon die Wortstellung widerspricht dem, und wie kann man jemanden scheffelweise entlassen? Wegen des folgenden Wortes ist es entweder ein Subst. oder wahrscheinlicher ein inf. (mit dem suff. ה ָ—) von einer onomatopoetischen Wurzel sasa, fortscheuchen, also pilpel von סוא. Dem weiblichen Suff. von שׁלחה bietet sich nur in v. 10 ein passendes Nomen dar; hat es wirklich auf die Stadt Bezug, so ist bei שׁלח nicht an die Entlassung eines Weibes zu denken, was ohnehin weder zu סאסא noch zu v. 8b passt, sondern es liegt dem Verbum das Bild eines aufgescheuchten Nestes oder Wildlagers zu Grunde, richtiger das eines Nestes, das auch durch den Sturm fortgetrieben werden kann, während נוה משׁלח v. 10 ein Wildlager meint. Das Verbum in v. 8b ist entweder הָגָה oder הֹגָה (von יגה vgl. II Sam. 20$_{13}$) auszusprechen. Er hat sie bekämpft durch Fortstossen und Fortscheuchen, hat sie weggeschleudert durch den Sturm. Wer der Er und die Sie ist, das kann man aus dem Vers nicht sehen; er ist aber v. 10 so ähnlich, dass er ein Citat dazu sein muss, aber auch nur ein Citat sein und nicht etwa vor oder hinter v. 10a dem Text einverleibt werden kann. **9** eignet sich zur Fortsetzung von v. 7. Israel ist noch glimpflich davon gekommen; damit es aber seine Rettung verdiene und auch von dem bevorstehenden Weltgericht mit Recht eximirt werden könne, ist noch ein Letztes zu thun, es sind alle Altäre, selbstverständlich mit Ausnahme des Tempelaltars auf dem Zion, zu zerschlagen. Das wird sowohl ein Zudecken seiner Schuld, gleichsam das nach überstandener Gefahr darzubringende Schuldopfer sein, als auch die volle Frucht, d. h. entweder der Gipfelpunct oder die Folge, der Dank für die Sündentilgung. יכפר ist juss.; für וזה sollte man ובזה (wegen בשׂומו) erwarten; das כל vor פרי, das in LXX fehlt und vielleicht aus der folgenden Zeile eingedrungen ist, müsste schon einen ganz ungewöhnlichen emphatischen Sinn (etwa die abschliessende, volle, letzte Frucht) haben, wenn es nicht anstössig wirken soll, da es doch hoffentlich noch andere Frucht der Sündentilgung giebt; besser wird es gestrichen. Der Vf. dieses Verses muss einen besonderen Grund zu diesem grimmigen Ausfall gegen die Altäre gehabt haben. Unwillkürlich fühlt man sich durch diesen Vers daran erinnert, dass Joh. Hyrkanus, so bald er Luft bekam, den Tempel der Samaritaner auf dem Garizim zerstörte

*Darum erbarmt sich seiner sein Schöpfer nicht,*
*Und sein Bildner begnadigt es nicht.*

---

(Jos. bell. Jud. I, 2, 6. Antiqu. XIII, 9, 1). Übrigens gab es ja unter den Juden noch mehr Altäre vgl. zu c. $19_{19}$. Auch die den griechischen Göttern errichteten Altäre könnten gemeint sein; waren diese wohl auch von Judas Makkabäus und seinen Nachfolgern schon grösstentheils zerstört, so gab es gewiss noch »Altarsteine« genug, die noch nicht pulverisirt waren und darum das Land noch verunreinigten. Der letzte Satz in v. 9 über die Ascheren und Sonnensäulen (s. zu c. $17_{8}$) fällt auf wegen des Asyndetons, doch passt sein Inhalt zum Übrigen. Dass aber der Geist der Verse v. 7 und 9 viel Verwandtschaft mit dem des Apokalyptikers zeige, lässt sich kaum behaupten; dem letzteren, der alle Völker zu dem Gottesmahl auf dem Zion berufen sein lässt, ohne ihnen zuvor Bedingungen zu stellen, traut man eigentlich diesen Eifer wegen der Altarsteine gar nicht zu. Nicht anders steht es mit v. 10 f. **10 f.** Wenn dieser Passus mit v. 9 zusammenhängt, so ist der Gedankengang wohl dieser: Israel hat immer noch Schuld auf sich, denn es geht ihm noch schlecht. Die feste Stadt kann schwerlich eine andere als Jerusalem sein, erstens weil eine andere Stadt irgendwie näher bezeichnet sein müsste, zweitens weil nur an den Juden (höchstens noch an den Samariern) getadelt werden kann, dass sie keine Einsichten haben, endlich weil Jahve, wenn er auch Schöpfer der ganzen Welt ist, doch nicht der Schöpfer und Bildner eines beliebigen Volkes, sondern nur des Gottesvolkes genannt werden kann. Die Lage Jerusalems ist nach v. 10 f., mag dies geschrieben haben wer will, dieselbe wie die c. $24_{10-12}$ geschilderte. Jerusalem ist eine »ausgetriebene Wohnstatt«; zu נוה משלח vgl. קן משלח c. $16_{2}$ und als Gegensatz נוה שאנן c. $33_{20}$; נוה steht öfter neben מרבץ, Thierlager (Hes. $25_{5}$ vgl. c. $34_{14}$. Jer. $25_{30}$. Jes. $65_{10}$). In v. 10b sind die beiden Wörter מרבץ וכלה schwerlich richtig: das Rind weidet dort, lagert und vertilgt(?) ihre (?) Zweige, das kann nicht der schlechteste Scribent geschrieben haben. כלה stände in einem ganz ungewöhnlichen Sinn, wäre von רעה durch das ganz müssige lagern getrennt, und dass die feste Stadt Zweige und Laub hat, die das Rind (wenn's noch eine Ziege wäre!) alle macht, dabei steht einem doch der Verstand still. Es muss vor סעפיה eine Pflanze genannt sein, die in der Prärie wächst und die getrocknet als Brennmaterial benutzt wird. Das letztere wird c. $33_{12}$ von den קוצים gesagt, die c. $32_{13}$ mit שמיר und dem Verbum עלה verbunden sind. Lesen wir also: וְשָׁמִיר וָקֹץ יַעֲלֶה סְעִפּוֹת »und Dorn und Gestrüpp setzt Zweige an«, so kann die Stadt Stadt und die Kuh beim gewöhnlichen Futter bleiben und die Form תשברנה hat ihr Subject bekommen. Zu יעלה (für וכלה nach der häufigen Vertauschung von על und כל), wachsen lassen, vgl. Jes. $40_{31}$. Hes. $37_{6}$; zu קצירה (das neutrische Suffix kann zur Noth bleiben), frischer Trieb, vgl. Job. $14_{9}$; zu סעפיה vgl. Hes. $31_{6.8}$. Die Schilderung erinnert und soll vielleicht erinnern an die Weissagungen von der Verödung Jerusalems c. $32_{13.14}$. $5_{17}$. Zum Schluss wird v. 11b noch der Grund angegeben, warum es so ist, wie es ist: das Volk ist einsichtslos (בינות, vielleicht nicht plur., sondern junge Abstractform vgl. O. § 219 b, nur hier), weil es sich nicht beeilt mit der Entfernung seiner Sünde, darum beeilt sich auch Jahve nicht mit seiner Erbarmung und Gnade. Wie die beiden letzten Verben zu verstehen sind, lehrt die gleichfalls späte Stelle c. $30_{18}$ ff. Die glänzende Zukunft bleibt so lange aus, bis das Volk ganz sündlos geworden ist. Ist diese Stelle vom Apokalyptiker geschrieben, so ist sie doch wohl ein späterer Nachtrag und dadurch veranlasst, dass das als nahe bevorstehend verkündigte Weltgericht immer noch auf sich warten liess. Ähnlich suchen und finden die Propheten Haggai und Maleachi und später Tritojesaia die Gründe für das Ausbleiben der mit jedem Tage erwarteten eschatologischen Umwälzung in dem Benehmen des Volkes. **12** An »jenem Tage«, der v. 1 genannt ist und den auch der Nachtrag v. 7—11 im Sinne hat, wird Jahve die Israeliten erretten, die jetzt in den zu richtenden Ländern Syrien und Ägypten leben. Dies grosse Gebiet zerfällt in zwei Hälften, in einen engeren Kreis und einen weiteren. Der erstere umfasst das Gebiet vom Euphrat bis zum

[12] *Und geschehen wird's an jenem Tage:*
*Ausklopfen wird Jahve von den Ähren des Stroms bis zum Bach Ägyptens,*
*Und ihr werdet einzeln aufgelesen werden, ihr Söhne Israels.*
[13] *Und geschehen wird's an jenem Tage:*
*Gestossen wird in die grosse Posaune,*
*Und kommen werden die Verlornen im Lande Syrien*
*Und die Versprengten im Lande Ägypten,*
*Und werden huldigen Jahve auf dem heiligen Berge in Jerusalem.*

* * *

---

»Bach Ägyptens«, dem Wadi el Arisch, als Grenzbach gegen Afrika; das ist das Gebiet, das nach der Behauptung der nachdeuteronomischen Historiker von Rechtswegen, weil einst von David erobert, den Israeliten zukommt. Hier sind die Heiden das Stroh, die Juden die Körner, die einzeln, damit keines verloren gehe, aufgelesen werden. Dass sie nach dem Auslesen nach Judäa kommen sollen, wird nicht gesagt; sie befinden sich ja schon in Jahves Lande. חבט wird auch Richt. $6_{11}$ und Rt. $2_{17}$ vom Dreschen des Weizens und der Gerste gebraucht, nicht von Jes. (c. $28_{27}$), der vielleicht nur den Grossbetrieb der reichen Grundbesitzer ($5_{8}$) von Jerusalem kennt. **13** Der weitere Kreis begreift Syrien und Ägypten (s. auch c. $11_{11}$ff. Sach. $10_{10}$), welche Länder bei weitem die meisten Juden beherbergten. Die grosse Posaune kommt ebenfalls, wenn auch in etwas anderer Verwendung, bei Deuterosacharja vor ($9_{14}$), hier hoffentlich und wahrscheinlich nur als Bild. Die Ausdrücke האבדים und הנדחים zeugen wohl mehr von der Meinung der judäischen Juden, dass ihre Brüder im fernen Ausland für die Gemeinde verloren gehen könnten, als von der unglücklichen Existenz der Diaspora, aber allerdings mag es den syrischen Juden während des Krieges zwischen Ant. Sid. und Joh. Hyrk. nicht zum Besten gegangen sein, und in Alexandrien soll Ptolemäus Physkon Greuel gegen die Juden verübt haben (Jos. c. Apion. II, 5). Man könnte aus den Verben des Verses schliessen, dass der Vf. nicht die eigentliche Rückkehr und Ansiedlung der Diaspora im jüdischen Lande, sondern nur ihren religiösen Verkehr mit dem Zionstempel meine vgl. Sach. $14_{16}$ff., aber dann hätte er wohl nicht von der grossen Posaune gesprochen; er erwähnt nur ihre erste Ankunft und ihre Vorstellung im Tempel; wo sie sich darauf innerhalb der davidischen Reichsgrenzen ansiedeln werden, das überlässt er der Zeit ebenso wohl, wie die Frage nach der Einrichtung des neuen Reiches, nach dem etwaigen künftigen Könige u. dgl. Denn er hält sich gern an das Nächstliegende und begnügt sich, die Puncte, die ihn nicht direct interessiren, wenn sie auch im eschatologischen System ihre wichtige Stelle haben mögen, nur eben anzuführen (c. $24_{22}$) oder gar nur, wie in der Nennung der Reichsgrenzen v. 12, von weitem anzudeuten.

Zweites Büchlein c. 28—33 s. die Einl. § 21. Den Anstoss zu der Zusammenstellung dieses Büchleins hat Jes. selbst gegeben (s. Einl. § 26), aber in seiner jetzigen Form ist es das Werk eines spät lebenden Sammlers, der an mehreren Stellen grössere Einschaltungen gemacht und wahrscheinlich auch c. 33 hinzugesetzt hat; er zeigt in diesen seinen Arbeiten, dass er die alten Prophetenreden durchaus unter dem Gesichtspunct »jenes Tages« auffasste. Die Tröstung Jerusalems, wo er zu Hause ist, liegt ihm so sehr am Herzen, dass er seine Trostreden selbst in die widerstrebendsten Zusammenhänge einschiebt und die unmöglichsten Übergänge zu Stande bringt. Wollten wir ihm folgen, so müssten wir wohl sechs Abschnitte annehmen, die sämmtlich mit הוי beginnen (c. $28_{1}$. $29_{1}$. $29_{15}$. c. $30_{1}$. c. $31_{1}$. c. $33_{1}$).

Erstes Stück c. $28_{1}$—$_{6}$. Bedrohung Samarias mit schnellem Untergang durch Jahves Gewaltigen, Assur, v. 1—4, mit einem Zusatz tröstlichen Inhalts vom Redactor v. 5 f. Die ersten Verse sind noch vor der Belagerung Samarias, ja noch vor jedem

**28[1] Wehe der stolzen Krone der Trunkenen Ephraims**
**Und der welken Blume seiner prächtigen Zier**
**Auf dem Haupt des fetten Thals der Weinerschlagenen!**
**[2] Siehe, einen Mächtigen und Starken hat der Herr,**
**Wie Hagelwetterguss, zerschmetternden Sturm,**
**Wie Wetterguss gewaltiger, überfluthender Wasser,**
**Der niederstreckt zur Erde mit Gewalt.**
**[3] Mit Füssen werden sie zertreten werden,**
**Die stolze Krone der Trunkenen Ephraims**
**[4] Und die welke Blume seiner prächtigen Zier**
**Auf dem Haupte des fetten Thals;**
**Und sie wird sein wie die Frühfeige vor der Ernte:**
**Kaum erblickt sie einer —**
**Während sie noch in seiner Hand ist, verschlingt er sie.**

---

assyrischen Einfall geschrieben, da sonst der Prophet nicht so geheimnisvoll von dem Assyrer hätte sprechen können, wie v. 2 thut; sie mögen also etwa mit c. 9 7 ff. 5 26 ff. gleichzeitig sein. **1** enthält eine Anzahl von Genitivverbindungen, die in solcher Kühnheit fast beispiellos sind; zwischen גיא und הלומי ist sogar ein stat. abs. eingeschaltet. In v. 1 b (und v. 4) hat die LXX das אשר noch nicht gelesen, und wir streichen es um so lieber, als es ebenso prosaisch wie entbehrlich ist. Samaria, nicht genannt, aber deutlich genug bezeichnet, auf einem mässig hohen Hügel in einem fruchtbaren Thal gelegen, wird mit einer Krone oder einem Blumenkranz auf einem menschlichen Haupt verglichen; Jes. mag die Stadt selbst gesehen haben. Aber es ist ein Kranz, wie ihn Trunkene bei ihren Zechgelagen tragen, die stolzen und üppigen Zecher des Nordreichs, die schon Amos (c. 6 1 ff.) wegen ihres Übermuths und ihrer Schwelgerei hart angegriffen hatte, und die Blume ist welk, wie die, die ein ganzes Zechgelage hat mitmachen müssen. Unsere Stelle scheint zu beweisen, dass sich die Zecher mit Kränzen schmückten, weil man sonst nicht verstände, wie Zecher und Blumen zusammengerathen könnten. Die Characteristik Samarias ist eines Meisters wie Jes. würdig, mit wenig Sätzen, die aber in pathetischer Fülle daher rauschen, zeichnet er uns das Bild der schön gelegenen Stadt, die Trinkgelage ihrer Grossen, ihren Stolz und zugleich ihre Verlebtheit. ציצת נבל, ציץ נבל v. 4: die Blume vom Welkenden (vgl. c. 34 4), ähnlich wie מֵי מָלֵא, Wasser des Vollen, כְּלֵי הַקָּטָן, אֵשֶׁת רַע, יֵין הַטּוֹב, mit superlativischem Nebensinn: die ganz erschlaffte Blume, den stat. constr. von seinem gen. ebenso trennend, wie גאות und שמנים. Zu הלומי יין vgl. c. 16 8. **2** motivirt das הוי von v. 1. Jahve hat schon das Werkzeug der Strafe für den Stolz und die Sinnenlust bereit. Der Assyrer wird noch in ganz idealer Weise gedacht wie c. 5 26 ff. Die Bilder vom Wetterguss, Hagelschlag, von der Überfluthung liebt Jes.; Altisrael hatte in den Gewitterregen und Wolkenbrüchen die persönliche Nähe des Schlachtengottes wahrgenommen, und der alte Enthusiasmus steckt zumal dem jugendlichen Jes. noch tief im Blut. Die letzten drei Wörter von v. 2 bilden einen Relativsatz mit הוא als Subj.: »der niederstreckt zur Erde (Am. 5 7; zu הניח s. O. § 255 i) mit Gewalt« (nicht »mit blosser Hand«, was בְּיָד heissen müsste und weder zu den Bildern von v. 2 noch zu denen von v. 1 passt). **3. 4** abermals sieben Zeilen, von denen die erste vielleicht etwas verstümmelt ist. תרמסנה kann nicht Prädicat zu עטרת allein sein, da dies Wort nicht blos singularische Form hat, sondern als Bild für Samaria auch singularischen Sinn, denn über die eigentlichen Kränze der Zecher würde Jes. nicht so viel geredet haben. Wahrscheinlich hat er mit עטרת das folgende ציצת nicht blos verbinden wollen, sondern auch wirklich verbunden, indem er unter den beiden Ausdrücken nicht ganz dasselbe verstand,

5 An jenem Tage wird Jahve der Heere sein zur zierenden Krone
Und zum prächtigen Diadem dem Rest seines Volkes,
6 Und zum Geist des Gerichts dem zu Gericht Sitzenden,
Und zur Heldenkraft denen, die den Kampf zum Thor zurücktreiben.

* * *

---

etwa unter der Krone die Stadt mit ihrer Mauerkrone, unter der Blume den Schmuck der Gärten, Lusthäuser u. s. w. um die Stadt herum. Dann muss היתה z. 4 vor כבכורה gesetzt werden. Das ist auch ein entschiedener Gewinn für v. 4b, wo nun nicht mehr, dem einfachsten ästhetischen Gesetz zum Trotz, das eine Bild mit dem anderen, die Blume mit der Feige verglichen wird, sondern die Stadt selber, die zwar wie öfter nicht genannt ist, Subject von היתה wird. Auch werden so die Stichen gleichmässiger. In כבכורה ist das Mappiq zu tilgen. Die Frühfeige vor der Feigenernte, die schon Ende Juni reif ist, gilt als Leckerbissen. אותה ist schwerlich Object von הראה, vielmehr von יראה; letzteres Wort mit אשר fehlt in der LXX, aber wahrscheinlich streicht man auch hier am Besten nur das אשר, da auf alle Fälle entweder dies Wort oder אותה überflüssig ist und den Satz schwerfällig macht, und da das אשר erst nach der irrigen Versetzung des היתה an den Anfang von v. 4 in den Text gekommen sein dürfte. So erhalten wir einen sehr lebhaften, der Sache angemessenen Satz: Samaria wird der Frühfeige gleichen: es sieht jemand sie, hat sie kaum ergriffen, so verschluckt er sie schon. Bekanntlich ist es mit der Einnahme Samarias durch die Assyrer nicht so schnell gegangen (II Reg. $18_{10}$); jene Schwelger erwiesen sich doch ritterlicher, als Jesaia in seinem Zorn annahm.

**5** und **6** sind nicht von Jesaia. Der Satz, dass Jahve »an jenem Tage«, wo Samaria untergeht, dem Rest seines Volkes, der danach Juda sein müsste, Glanz und Herrlichkeit, sowie kriegerische Kraft im Kampf wider Assur geben werde, widerspricht gradezu allem, was wir sonst von Jes. über Juda und die Zukunft hören. Juda soll gar nicht kämpfen, sondern sich absolut passiv verhalten und seine Rettung in der Ruhe und im Vertrauen auf Jahve erblicken; es soll auch keineswegs bei Samarias Untergang verherrlicht werden, sondern ein ganz ähnliches Gericht erleiden, und grade die ältesten Reden Jesaias sind in diesem Puncte die schärfsten. Und kann man Jes. die Geschmacklosigkeit zutrauen, dass er die Bilder, die er eben vorher von Samaria und dessen trunkenen Aristokraten gebrauchte, nun auf Jahve anwenden sollte? Auch erinnert der Versbau und Stil (das nachklappende לשאר עמו), sowie mancher Ausdruck an c. $4_{2-6}$. Die Einleitungsformel »an jenem Tage« steht, wie gewöhnlich in solchen Zusätzen, völlig in der Luft und ist nur dann einigermassen berechtigt, wenn man an das Samaria und das Jerusalem um 100 a. Chr. denkt. In c. $4_2$ soll der blühende Zustand des Landes, hier »Jahve der Heere« dem »Rest« zur Zier werden. צפירה kommt im A. T. in dem hier gemeinten Sinn nicht vor (denn Hes. $7_{7.10}$ hat es einen anderen Sinn); in der Mischna bedeutet es den Reif oder Ring der Gefässe (Abulwalid bei Ges.), danach hier den Reif der Königskrone. »Der Rest« ist Ehrenname für die nachexilische Gemeinde. **6** Jahve wird zum Geist des Gerichts! das kann man wohl eine unglückliche Verbindung nennen. Dieser Geist kommt auch c. $4_4$ vor, obgleich als Geist des Läuterungsgerichtes; aber vielleicht soll auch hier der »über dem Gericht Sitzende« vor allem die רשעים austilgen, weil sonst in diesem Zusammenhang die Erwähnung der Rechtspflege ziemlich unbegreiflich wäre. Der Vf. hat c. $11_4$ wohl etwas anders verstanden als wir. Die Heldenkraft, die die Vertheidiger Jerusalems besitzen (c. $11_2$), weist auf die Kämpfe des 2. Jahrh. hin. Zum Thor zurücktreiben (l. למשיבי) bedeutet: den Kampf innerhalb der Stadt, nachdem der Feind bereits durch die Thore eingedrungen ist, zum Stehen bringen und darauf den Feind zum Thor zurück und aus diesem heraus schlagen. Vielleicht ist das einmal im 2. Jahrh. wirklich geschehen.

| | |
|---|---|
| [7]**Und auch diese, im Wein schwindeln** | **und im Meth schwanken sie,** |
| **Priester und Prophet** | **schwindeln im Meth,** |
| **Sind verwirrt vom Wein,** | **schwanken vom Meth,** |
| **Schwindeln im Gesicht,** | **wanken im Schiedsspruch.** |
| [8]**Denn alle Tische** | **sind voll von Gespei,** |
| **Unflat . . . .** | **bis auf den letzten Raum.** |

---

Zweites Stück c. 28 7—13: es reproducirt die Streitreden, die zwischen Jes. und den von ihm bei einem Opferschmaus überfallenen Priestern und Propheten gewechselt waren. Die überleitenden Worte v. 7 sind nicht etwa vom Redactor, der ja über die Jerusalemer v. 5f. in grade entgegengesetzter Weise spricht, sondern von Jes. selbst geschrieben. Daraus folgt nicht, dass v. 7ff. in dieselbe Zeit mit v. 1—4 fallen, denn Jes. kann recht wohl diese Verbindung erst später hergestellt haben, als er nämlich alle diese einzelnen Stücke zu einem Büchlein vereinigte s. zu c. 30 8. Aus den Worten der Priester u. s. w. geht hervor, dass Jes. schon längere Zeit gewirkt hatte, als diese Scene vorfiel, ferner aus v. 12, dass die Machthaber grosse Lust hatten, Juda in einen Krieg und zwar mit Assur zu verwickeln, und dass Jes. ihnen davon abgerathen hatte. Da aber eine unmittelbare Gefahr offenbar nicht vorhanden ist, so hat man wohl die Scene entweder in die Zeit von Sargons Krieg gegen die Philister s. zu c. 20, oder spätestens in die erste Zeit Sanheribs zu setzen. Unsere Rede ist die erste von einer Anzahl Tempelreden, die sich bis mindestens in das 29. cap. fortsetzen. **7. 8** bildet die nachträgliche schriftstellerische Einleitung zu der v. 9ff. dargestellten Scene. »Auch diese« sind Trunkene wie die Grossen Samarias. Gemeint sind nicht blos die Priester und Propheten, sondern wegen v. 12 (14ff.) auch die Machthaber Judas, aber die ersteren werden besonders namhaft gemacht, weil Jes. mit ihnen in Streit geräth. נבלעו, sie sind verschlungen vom Wein her, ist allzu künstlich und (wegen מן) sonderbar; entweder ist נִבְלְעוּ zu schreiben (s. zu c. 3 12) oder בלע als Seitenwurzel zu בלל (das sonst nicht im niph. vorkommt) anzusehen. Die Priester wanken (פקו wegen des Gleichklangs mit den anderen Verben auf der letzten Silbe betont vgl. G.-K. § 72, 6) im Schiedsspruch (l. בפליליה), wenn nämlich die Parteien in schwierigeren Fällen an Elohim appelliren (Ex. 22 8. I Sam. 2 25. 19 17. 21 5). Auch hier ist dem Jes. die Rechtspflege die Hauptsache, um die cultische Thora kümmert er sich nicht. Die Propheten fehlen im Gesicht. ראה ist wie חֹזֶה v. 15 wohl kein Particip, von dem aus der hier nöthige Sinn schwerlich gewonnen werden kann, sondern ein Nomen von allerdings unsicherer Bildung. Bemerkenswerth ist, dass Jes. den Propheten nicht etwa erdichtete Orakel vorwirft; sie haben echte Ekstasen, verfehlen aber deren richtiges Verständnis, weil sie nicht körperliche und geistige Disciplin üben. Um die Eindrücke der Ekstase richtig aufzufassen, von begleitenden Nebenumständen zu unterscheiden, zu interpretiren und in der Rede wiederzugeben, muss man ein nüchterner Mann sein vgl. v. 9. Der nabî' scheint in der alten Zeit oft der nicht officielle, aber keineswegs uninteressirte Gehülfe der כהנים gewesen zu sein, deren Seherschaft sich mehr und mehr auf die technische Mantie beschränkte und darum die auf der persönlichen Veranlagung beruhende Mantie nicht als Rivalin, sondern als Ergänzung ansehen und für das Ansehen der Cultstätte ausnutzen konnte. **8** Die Tische haben wir uns wohl im Tempelvorhof, das Gelage als Opferschmaus zu denken, an dem, weil das Opfer im Tempel doch im Namen des Königs geschah, auch die obersten Beamten theilgenommen haben werden. So erklärt es sich am Leichtesten, wie Jes. darüber zu kommen konnte. Er hat sie überrascht, wie grade die Excesse aufs Höchste gestiegen sind, Excesse, die seit Alters gar nichts Ungewöhnliches sind (vgl. I Sam. 1 13f. Am. 2 8) und grade in der Zeit Hiskias den Zorn Jesaias (c. 22 13) und Michas öfter erregen. Die Überfallenen hat Jes. mit geflügelten Zornesworten der Art, wie wir sie v. 7 lesen, überschüttet, selber ergriffen von einer Ekstase, die seine Mienen

**[9]„Wem will er Erkenntnis lehren — und wem Orakel deuten,**
**Von der Milch Entwöhnten, — von der Brust Genommenen?**
**[10]Denn: tapp tapp, tapp tapp, — klapp klapp, klapp klapp,**
**Ein Weilchen da, — ein Weilchen dort.“**
**[11]Wohl, durch stammelnde Lippe — und fremde Zunge**
**Wird er reden zu diesem Volke da, — [12]er, der zu ihnen sprach:**
**„Dies ist die Ruhe, — gebt Ruhe dem Müden,**
**Und dies die Erholung!“ — doch sie wollten nicht hören.**

---

und Sprache fremdartig macht, seinen Worten eine seltsame Articulation und Klangfarbe mittheilt. Nun entsteht eine merkwürdige Scene. Die Gescholtenen, die in ihrer Trunkenheit die sonstige Scheu vor diesem Manne ablegen, antworten, aber auch nicht im gewöhnlichen Redeton, sondern theils in Folge ihrer Trunkenheit, theils um ihm höhnisch nachzuäffen, mit fremder, lallender Stimme. **9** Wem will er Erkenntnis lehren? sagen die Priester. Das Wissen des Priesters in cultischen und richterlichen Sachen stammt aus der Thora (daher יורה), die die Gottheit und ihre Priester früher ertheilt haben und aus der erlernten Methodik, die Zeichen des orakelgebenden (מוֹרֶה) Gottes auszulegen; dies Wissen werden sie doch besitzen, sie sind doch keine Kinder mehr? Sache des Propheten ist die שמועה; dies Wort bedeutet zwar öfter Gerücht, Kunde, hier aber wie v. 19. c. 53 1 Orakel, die Audition als Seitenstück zur Vision. Die Audition, in der die Gottheit oder andere unsichtbare Wesen (c. 40 6) zum Seher reden, verlangt von diesem die Fähigkeit des Unterscheidens und Verstehens der geheimnisvollen, gleichsam unsinnlichen Laute, das הבין: will er uns lehren, sagen die Propheten, wie man das Wort Jahves auffängt und deutet? Jes. befasst sich in der That mit der Thora und der Prophetie (1 10. 8 16). Jene Trunkenen aber wenden einen gewöhnlichen Kunstgriff niedriger Naturen an, indem sie den Streit auf ein falsches Gebiet hinüberspielen, als ob es sich darum handele, wer der Klügste sei. **10** Sie verhöhnen seine rastlose Thätigkeit. Die Ausdrücke, deren sie sich bedienen, sind ziemlich räthselhaft und waren schon den alten Übersetzern unklar. Gewöhnlich combinirt man jetzt das קו mit dem קו v. 17 und übersetzt es mit Messschnur und dann weiter mit Richtschnur. Dementsprechend soll צו mit מצוה, Gebot, zusammenhängen oder vielleicht auch ein unbekanntes Werkzeug der Baumeister sein, ein Richtscheit nach Ewald. Aber was bedeutet denn: Richtscheit zu Richtscheit, Messschnur zu Messschnur, pflegt man diese in der Weise aneinander zu reihen, wie es hier der Ausdruck verlangt? Es scheint doch, dass wir es hier mit einer sprüchwörtlichen Redensart aus der niedrigen Volkssprache zu thun haben; wahrscheinlich sind zaw la zaw, kaw la kaw onomatopoetische Laute, etwa den Tropfenfall oder den Schall eiliger Fusstritte nachahmend, mit denen Jesaias ewiger Redefluss oder sein beständiges Hin und Her verhöhnt werden soll; grade die vielfache Wiederholung und die verächtlichen Ausdrücke, mit denen v. 11 darauf Bezug genommen wird, deuten darauf hin. Ob זעיר ein Bisschen oder ein Weilchen bedeutet, ist nicht auszumachen, beides kommt auch auf dasselbe hinaus. Es drückt sich darin der Ärger der Überfallenen aus: nirgends ist man vor ihm sicher. Vielleicht darf man auch daraus ableiten, dass Jesaias mündliche Reden ebenso kurz zu sein pflegten, wie es seine schriftlichen in der That sind. Lange Reden stammen auch nicht von Gott, sondern vom Schreibtisch. **11** Zornig und schlagfertig parirt Jes. den höhnischen Hieb. כי ist elliptisch: redet nur, denn u. s. w. Jetzt spricht noch Jahve durch die immerhin fremdartigen Klänge der Prophetenrede zu euch, die ihr mit der lallenden Zunge der Trunkenen beantwortet, bald spricht er in dem barbarischen Radebrechen der wilden Assyrer zu »diesem Volke da«. לעגי leiten die meisten Ausleger mit Recht von dem im sing. nicht vorkommenden לָעֵג ab vgl. I Kor. 14 21: *ετερογλωσσοι* und Jes. 33 19, denn לַעַג, immer im sing., bedeutet Spott, passt also nicht. **12** giebt mit sachlicher Ruhe den Inhalt von Jesaias Reden aus der letzten Zeit an, wobei Jes. vor den

**[13]Und es wird ihnen sein das Wort Jahves**
**„Tapp tapp, tapp tapp, klapp klapp, klapp klapp,**
**Ein Weilchen da, ein Weilchen dort“,**
**Damit sie gehen und rücklings straucheln und zer-[schellen.**

* * *

**28 [14]Darum hört das Wort Jahves, ihr Männer des Spottes,**
**Beherrscher dieses Volks da, das in Jerusalem ist!**
**[15]Weil ihr sagt: wir haben ge-[schlossen einen Bund mit dem Tode,**
**Und mit Scheol machten wir einen Vertrag,**

---

Leuten, die diese Reden gehört haben, sich kürzer fassen darf, als uns lieb ist. Die angeführten Worte scheinen von der Betheiligung an dem Kampf wider Assur abzurathen. Der »Müde« ist wohl der Bürger und Bauer, der vor nicht allzu langer Zeit unter der syrisch-ephraimitischen Invasion schwer gelitten hatte, unter dem an Assur zu zahlenden Tribut und indirect unter den ewigen Kriegen in der Nachbarschaft wohl auch jetzt noch litt. Er wird von den Machthabern als Sclav oder Arbeitsthier behandelt, dem man keine Ruhe gönnt, und am Meisten bei den Rüstungen zum Kampf und in einem etwaigen Kriege selber mit seiner Person und Habe herangezogen. מנוחה (oft Niederlassung, Wohnsitz z. B. Gen. 49 15) bedeutet hier wie das parallele מרגעה das Ausruhen von der Arbeit, der Frohn, und זאת muss auf das vom Propheten empfohlene Mittel hinweisen, durch das man dem gedrückten kleinen Mann eine Erleichterung und ein Aufathmen verschafft, und das ist wahrscheinlich (vgl. auch zu v. 15) die Verzichtleistung auf die grosse Politik. Unverkennbar ist doch die Ähnlichkeit unsers Verses, zumal auch des Schlusssatzes, in Form und Inhalt mit c. 30 15. העם הזה in v. 11 steht nicht in Widerspruch zu dieser Deutung; das עם sind eben die führenden Parteien, die herrschenden Geschlechter, die die plebs als ihre Arbeitsthiere ansehen. Zu der incorrecten Orthographie von אבוא s. O. § 38g. **13** Darauf kommt Jes. auf den heutigen Spott zurück. Jahves Wort wird ihnen zum zaw la zaw werden, nämlich in der Gestalt der von ihm angekündigten, in ihm gleichsam schon enthaltenen Gottesschläge unaufhörlich und bald hier, bald da, auf sie eindringen; man spürt etwas von dem Doppelsinn von Wort und Sache in dem Ausdruck דבר (vgl. c. 9 7). Die zwei oder drei letzten Wörter in v. 13b dürften von einem Leser aus c. 8 15, wo sie durch den Context motivirt sind, eingetragen sein. Diese zweite Vershälfte dient offenbar zum Abschluss der Rede.

Drittes Stück c. 28 14—22. Es ist von Jes. selber mit dem vorhergenden verbunden, auch mag sein Inhalt zu derselben Zeit, wo die v. 7ff. geschilderte Scene vorfiel, geredet sein, doch aber wohl nicht als unmittelbare Fortsetzung der Rede gegen die Trunkenen. Jes. bedroht die Grossen, die sich durch abergläubische Practiken gegen das Unglück gefeit glauben. **14** Männer des Spottes sind die Beherrscher Jerusalems, wenn auch die v. 9f. angeführte Spottrede nicht die ihrige ist; Jes. wird sich bei solchen Vorstellungen, wie er v. 12 eine anführt, spöttische Abweisungen geholt haben, und einen weiteren Spott, nämlich über das Nichteintreffen seiner Weissagungen, setzt v. 23ff. voraus. Der Zusatz zu העם הזה: »das in Jerusalem ist«, muss einen besonderen Sinn haben, weil er sonst ganz überflüssig wäre. Da Jes. im Folgenden andeutet, dass die Angeredeten sich für ihre Person geborgen, dagegen ein allgemeines Unglück für möglich halten, so scheint der Zusatz ein Ausdruck des (mit etwas Verachtung gemischten) Mitleides mit der misera plebs zu sein, das von seinen Führern verrathen wird, ihnen aber gleichwohl blindlings folgt, unfähig, dem Propheten zu folgen. **15. 16** eine längere Periode wie c. 3 16f. 7 5—9. 29 13f., wo überall יען כי für unser כי. Sie haben mit dem

**Die geisselnde Geissel, wann sie [einherfährt, uns trifft sie nicht,**
**Denn wir machten Lüge zu un- [serer Zuflucht und bargen in Trug uns:**
**[16]Drum so hat gesprochen der Herr Jahve:**
**Siehe, ich habe gegründet in [Zion einen Stein, einen bewährten Stein,**
**Einen kostbaren Gründungseckstein: der glaubt, weicht nicht,**
**[17]Und ich mache Recht zur Richt- [schnur und Gerechtigkeit zur Setzwaage.**

---

Tode und mit Scheol einen Bund geschlossen, so dass, wenn die Plage kommen sollte, sie verschont bleiben. Darunter darf man nicht etwa ein listiges Abwarten des Kampfes zwischen Assur und seinen Gegnern verstehen, weil das kein Bundschliessen wäre. Eher könnten es schlaue, diplomatische Ränke und Kniffe sein, etwa private geheime Unterhandlungen mit den assyrischen Machthabern, als deren Parteigänger sie sich gerirten, während sie zugleich den Freiheitskampf betrieben, um auf jeden Fall, bei Assurs Sieg oder Niederlage, gedeckt zu sein. Aber das wäre auch schwerlich ein Bund mit Scheol genannt. Fasst man diesen Ausdruck, was doch das Natürlichste ist, im wörtlichen Sinne, so bezichtigt Jes. die Grossen, sich durch abergläubische Mittel »fest« gemacht zu haben für den Fall des Zusammenbruchs. Sie haben sich nicht blos durch Nekromantie (c. 29 4. 8 19) Gewissheit über ihr künftiges Geschick verschafft, sondern auch den Todesgottheiten geopfert, sich von deren Priestern und von Adepten Schutzzauber geben lassen. So hatten sich die Israeliten dem Osiris zugewendet 10 4 und Adonispflanzen grossgezogen 17 10. 11, die ebenfalls gegen den Unglückstag helfen sollten (vgl. c. 47 11 ff.); Zauberer gab es im Lande genug (c. 2 6 ff. c. 3 3), und mit den Ägyptern unterhielt man in der Zeit Sargons und Sanheribs fleissigen Verkehr. Dem Vertrauen auf diese Lügenmagie und die unterirdischen Schicksalsmächte setzt dann v. 16 den wahren Glauben und die wahre unsichtbare Schutzmacht entgegen. Mit dieser Auffassung lässt sich der Ausdruck חזה (vgl. v. 7), Gesicht, vereinigen: wir haben ein Gesicht mit Scheol gemacht, heisst: wir haben einen Todten oder die Todesgottheit selber citirt und mit der Erscheinung einen Vertrag abgeschlossen. Dagegen hätte schwerlich ein Bündnis unter Menschen חזה oder חזות heissen können, denn die Opferschau u. dgl. kann kaum mit חזה bezeichnet werden, hat auch für die Bundesschliessung nicht die Bedeutung wie das ὁρκιατομεῖν beim כרת ברית. Eine Erklärung wie: חזה, Gesicht (Vision!), also Absehen, Abkommen, ist keine Erklärung; da giebt sich Ges. mit seinem: Gesicht = Offenbarung = Gesetz = Bund noch bessere Mühe, obwohl man nach dieser Methode auch den Sinn Pfeifenkopf oder Mondgebirge erzielen könnte. Zur Vertheidigung der »strömenden Peitsche« erinnert uns Del. an die Wellenlinien der geschwungenen Peitschenschnur, Dillm. nimmt eine Confusion zweier heterogener Bilder an. Der arme Jesaia! Vermuthlich schrieb Jes. שׁוֹט שׁוֹטֵט, das zweite Wort als gen., Stachelpeitsche (vgl. Jes. 23 13). Das aoristische עבר ist beizubehalten s. v. 18. Die Lüge ist wie so oft Bezeichnung der religiösen Gaukelei s. z. B. Mch. 2 11. Jer. 5 31. Der zornige Prophet bemüht sich nicht, im Geist der redend Eingeführten zu sprechen, sondern legt ihnen sein eigenes Urtheil in den Mund. In v. 16 ist mit Recht יסד als perf. punctirt, nicht als part., denn wenn Jahve den Grundstein erst noch legen müsste, so wären jene Männer einigermassen entschuldigt, wenn sie sich an Schutzmächte eigener Wahl halten. Auch wenn Jahve den idealen Zustand erst künftig schaffen kann, so versteht es sich doch für den antiken Menschen von selbst, dass schon die Gegenwart eine reale Grundlage dafür besitzt. Der Stein der Prüfung, d. h. der auf seine Festigkeit geprüfte Stein, der Eckstein der Kostbarkeit der Gründung (יקרת eingeschoben wie

Und wegfegen wird Hagel die Zu-[flucht,
und das Versteck Wasser fort-[schwemmen,
[18]Und zerbrochen euer Bund mit [dem Tode
und euer Vertrag mit Scheol nicht [bestehn;
Die geisselnde Geissel, wenn sie [einherfahren wird,
verfallt ihr zur Züchtigung ihr,
[19]So oft sie einherfährt,
wird sie euch fassen;
Denn an jedem Morgen fährt sie [einher,
am Tage und in der Nacht,
Und es wird rein Entsetzen sein,
Orakel zu deuten.

---

נבל und גאות in v. 1), der Grundlageneckstein aus edler Gesteinsart (vgl. c. 54 11), ist Jahves Verhältnis zu jenem Volk, dessen »Haupt« Zion ist (7 8f.), ein Verhältnis, das äusserlich so wenig sichtbar ist wie das Fundament eines Hauses (vgl. die leise fliessenden Wasser Siloahs c. 8 6), trotzdem aber die Unvergänglichkeit Zions verbürgt (c. 31 9). Das Bild vom Grundstein, den Jahve legte, ist noch geistiger als das Bild vom Felsen, der Jahve ist (17 10), weil es die Initiative und freie Thätigkeit Gottes in der Religion mehr hervortreten lässt. Das Subst. מוסד und das part. hoph. מוסד sind nur durch das dagesch der Punctation unterschieden; das Nebeneinander dieser Formen ist nicht grade angenehm, weil eine reichlich starke Zumuthung an den Scharfsinn des Lesers, und die von Ges. verglichenen Stellen Ex. 12 9. Ps. 64 7. Spr. 30 24 sind nicht gleichartig. Streicht man das part. so wird der Zweck von מוסד viel klarer: einen Eckstein kann man sehen, wenn es nicht grade der Eckstein des Fundaments ist, מוסד hebt also die Unsichtbarkeit hervor. Darum die Fortsetzung: der glaubt, weicht nicht. Gleich im Beginn seines Auftretens wird der Begriff des Glaubens von seinem Schöpfer in klare Beziehung zu den *ου βλεπομενα* Hebr. 11 1 gesetzt. Der Glaube sieht geistig das, was mit den Sinnen nicht gesehen wird; es ist für den gewöhnlichen Menschen das, was für den Propheten das visionäre Sehen, und verhält sich dazu etwa wie unsere Empfänglichkeit für die Poesie oder die Musik zur schöpferischen Inspiration des Poeten und Tondichters. Jene Grossen haben Jahve nicht gesehen und seine Worte nicht gehört, wie Jes. (c. 6), aber sie sollten mit dem inneren Sinn Jahves Gegenwart spüren und seine Thaten sehen. יחיש ist zweifelhaft; es bedeutet sonst immer herzueilen, auch c. 5 19, nicht davoneilen; das יֵבוֹשׁ der LXX ist ein wenig trivial, aber es bildet eine Brücke zu dem von Cheyne und Guthe vorgeschlagenen יָמוּשׁ vgl. c. 22 25. 54 10, das zu dem Bilde vom festliegenden Grundstein sehr gut passt. **17 a** Die Verstheilung ist hier und weiterhin verunglückt. v. 17 a ist mit seiner Verheissung, dass Jahve auf jenem Grundstein einen Bau errichten will, offenbar nur Anhang von v. 16. Bei diesem Bau des zukünftigen Gottesreiches wird Recht und Gerechtigkeit die Messschnur und die Setzwaage des göttlichen Baumeisters sein, das Reich wird gerechte Ordnungen und Einrichtungen haben, und die Beherrscher des Volkes werden dieses nicht mehr bis zur Erschöpfung in den Dienst spannen v. 12. 14 (vgl. c. 32 1.2. 11 4.5). **17 b** Dagegen wird die Zuflucht der jetzigen Gewalthaber durch Hagel und Wasser, mit denen v. 2 der Assyrer verglichen wurde, zerstört werden, sie haben nicht auf jenen Grundstein, sondern auf den Sand gebaut Mt. 7 24—27. Zu dem *απ. λεγ.* יעה vgl. יָע, die Schaufel, mit der die Asche vom Altar weggeräumt wird. כזב ist wohl hinzugesetzt, da auch מח׳ allein steht. Ähnlich droht Jes. in älteren Reden, dass der Tag Jahves die Götzenbilder wegfegen wird (2 18ff. 10 4. 1 29ff.). **18. 19** Dann geht die Übereinkunft mit den Todesmächten in die Brüche. Für וכפר, das nach Gen. 6 14 erklärt den Sinn hätte: mit Pech wird überzogen werden (etwa zum Schutz gegen das Wasser v. 17?), lies mit Houb. u. a. וְתֻפַּר vgl. 8 10, wo ebenfalls קום in Parallele steht. Das impf. יעבר steht hier ebenso richtig, wie v. 15 das perf.; für die Sprecher in v. 15

**[20]Denn zu kurz ist das Bett sich [zu strecken  und die Decke zu schmal für's Ein-[hüllen,**
**[21]Denn wie zu Har Perazim wird [aufstehn Jahve,  wie zu Gibeon toben,**
**Zu thun seine That,  — fremd seine That!**
**Und zu wirken sein Werk,  — wildfremd sein Werk!**

---

ist die Geissel nur etwas, was kommen kann, für Jes. kommt sie gewiss. Aber kann die Geissel zertreten? Wahrscheinlich ist מרמס Schreibfehler für מוסר־ vgl. c. 30 32. Ist aber erst die Geissel da, so wüthet sie Tag für Tag und fasst grade jene Grossen (absichtlich אתכם zur Betonung des Objects), die vor ihr sicher zu sein wähnen, sie gleichsam stückweise vernichtend, wie der Satan den Hiob. Auch dann giebt's Orakel, nicht blos an Jesaia, sondern auch an die Propheten der Gegenpartei, aber solche, welche nur von neuem Unglück reden und dann nicht mehr missdeutet werden können von den längst ernüchterten Unglücklichen. Es ist gar kein Grund vorhanden, שמועה in den Unterricht, den Gott durch seine Schläge ertheilt, umzudeuten, was ohnehin der Sinn des Wortes nicht erlaubt, und man braucht den Ausdruck nicht einmal auf jesaianische Orakel zu beziehen. Der Gegensatz v. 7 und 19 ist doch deutlich genug: heute lassen sich's jene Propheten und ihre Anhänger wohl sein bei ihren Orakeln, die sie falsch deuten, nämlich auf Glück und Sieg deuten, künftig müssen sie sie unter den Geisselhieben schon richtig verstehen. Die ganze Stelle lehrt, was auch psychologisch als das Natürlichste erscheint, dass der Inspirirte nicht platte verständliche Rede von Gott vernimmt, sondern geheimnisvolle Laute, in gewisser Weise vergleichbar den verzückten Lauten der Zungenredenden, die nur prophetisch begabte Menschen auffassen und in gewöhnliche Rede umsetzen können. Auch die Pythia bedarf der Propheten. Die Gottesstimme, das נגלה באזני, das נאם, die שמועה ist dunkel, vieldeutig, auf den auffangenden Instinct des נביא rechnend, oft durch die äussern Umstände verdeutlicht, oft aber durch verkehrte Combinationen, subjective Wünsche, unreine Leidenschaft und sinnliche Verrohung (v. 7) verdunkelt. Ein wahrer Prophet, der die göttlichen Stimmen nicht missversteht, muss eine reine, fromme Seele und einen schöpferischen, gestaltungsfähigen, aber auch entsagenden, nüchternen, aufmerkenden Geist haben. Wer im Sinnengenuss lebt, hört im Glücke nur Angenehmes, im Unglück nur Entsetzliches. Ein Jes. sieht jetzt nur die Tragödie, aber in der Katastrophe wird ihm »Herzensfreude« (30 29) aufgehen. **20** sagt mit einer augenscheinlich sprüchwörtlichen Redensart noch einmal, dass die von jenen gewählten Schutzmittel nicht ausreichen werden. Das Lager ist nicht lang genug, die Decke nicht breit genug, es fehlt aller Orten. »Schmal gemäss dem Sicheinhüllen«. כנס hängt wahrscheinlich mit גנז, Decke, Hülle Hes. 27 24 zusammen, nicht mit dem später häufig gebrauchten Verbum כנס, sammeln. Jes. richtet sich hoch auf, wie er diese Worte spricht, Worte aus der niederen Sprache, mit verachtender Vornehmheit auf die Erbärmlichen hernieder gesprochen. **21** Aber schon fasst ihn der göttliche Schauer, er fühlt den Gott der Heerscharen über sich. »Denn« — dies denn markirt das rasche Aufsteigen und Überhandnehmen der psychischen Welle — »wie bei Har Perazim wird Jahve aufstehen, wie bei Gibeon toben«, ein herrliches Aufbrausen dieses starken Characters. Zur Schlacht wird Jahve erscheinen. Davids Siege über die Philister bei Baal-Perazim und Geba (I Chr. 14 16: Gibeon) sind auch nach I Sam. 5 17—25 unter directer Mitwirkung Jahves, dessen Anwesenheit David an dem Schall seines »Schreitens« durch die Bakabäume wahrnahm, erfochten worden; es scheint aber, dass dem Propheten eine viel lebendigere Tradition zu Gebote stand, als dem Historiker. Die Erregung, mit der Jes. spricht, malt sich lebhaft in den kühnen Satzbildungen des zweiten und dritten Stichos von v. 21. Fremd, ja נכריה, barbarisch fremd, ist Jahves Werk, weil er an der Spitze der Barbaren sein eigenes Volk bekämpft. Darum hiess es c. 8 13: Jahve haltet für den Verschwörer! und nachher c. 29 14:

**²²Und nun, legt euch nicht auf's [Spotten,**
**dass nicht fest werden eure Bande,**
**Denn Untergang und Entscheidung**
**hab' ich gehört von Jahve der Heere.**

* * *

---

äusserst wunderbar wird er dies Volk behandeln. Dem Propheten selber, der ja freilich längst in Assur Jahves Zuchtruthe erkannt hatte, ist offenbar höchst fremd zu Muthe, wenn er sich jenes Werk vorstellt, wenn auch zugleich in der Anwesenheit Jahves unter Assurs wilden Scharen für ihn ein Trost lag. Ein wenig scheint übrigens die hier vorgetragene Auffassung von der späteren Ansicht Jesaias abzuweichen; nach c. 30$_{27}$ff. kommt Jahve persönlich erst in dem Moment, wo Assur zum letzten Schlage ausholt, und nicht um ihm beizustehen, sondern um es zu schlagen. Har-Perazim heisst II Sam. 5 Baal-Perazim, und es wäre interessant zu wissen, von wem und warum für Baal das harmlose הר eingesetzt ist. **22** »Und jetzt«, schliesst der Prophet mit ernster Mahnung ab, stellt euch nicht länger so an, als dürftet ihr spotten, sonst giebt's kein Zurück mehr. Die Bande (מוסרי von אסר) sind nicht die Bande des assyrischen Joches, die durch den Spott nicht anders werden, denn selbstverständlich hängt für einen Jes., wie zum Überfluss noch v. 22b beweist, Jahves Weltplan nicht vom Benehmen der Grossen Judas ab. Es ist hier nur, wie in der ganzen Rede, gedacht an das private Geschick jener Spötter, die nach ihrer Meinung gegen das Unglück gedeckt, nach Jesaias oft wiederholter Versicherung aber in Schuld und Strafe verstrickt sind (8$_{13}$f.), die durch ihren Spott und Unglauben die Schuld »wie mit Stricken« herbeiziehen (5$_{18}$f.); sie sind schon für den Strafrichter gebunden und werden um so sicherer von den selbstangelegten Banden festgehalten werden, je mehr sie sich durch leichtfertiges Spotten in ihr gottabgewandtes Treiben verrennen. Denn das Verderben kommt, Jes. hat sichere שמועה davon. אדני fehlt in LXX und stellt im hebr. Text wahrscheinlich nur das ältere Mittel vor, das Aussprechen des Namens Jahve zu umgehen. על־כל־הארץ, was nicht »über das ganze Land« heissen kann, halte ich ebenfalls für einen späteren Zusatz, der in dem vorhergehenden Text in keiner Weise begründet ist und den Rhythmus belastet.

Viertes Stück c. 28$_{23-29}$. Es ist eine Dichtung, ein Maschal, in zwei Zehnzeiler zerfallend: der Landmann thut nicht immer Ein und Dasselbe, thut auch nicht alles auf dieselbe Weise, und das hat er von Gott gelernt, dessen Rath wunderbar ist. Dies Maschal ist offenbar eine Selbstrechtfertigung des Propheten oder vielmehr Gottes, und sein Sinn grade nach v. 1 ff. v. 7 ff. leicht zu enträthseln. Jahve hat nicht, wie nach dem Buchstaben älterer Weissagungen hätte erwartet werden können, das Strafgericht ununterbrochen fortgesetzt, hat nicht Samaria auf einen Streich und gleich hinterher Jerusalem und Juda vernichtet, nicht die Trunkenen Judas ebenso behandelt wie die Trunkenen Ephraims; aber das alles ist kein Grund zu spotten, zu sagen: es beschleunige sich sein Werk, damit wir's sehen (5$_{19}$), Jahves Plan kommt doch zur Ausführung, nur aber nach Massgabe der Umstände und der Leute, mit denen er zu thun hat. Das Maschal ist eine Art Theodicee auf dem Gebiet der Weissagung und der Geschichte. Es ist wahrscheinlich, dass Jes. es selbst an diese Stelle gesetzt hat, denn ganz selbständig konnte dies Maschal nicht bestehen, weil ihm keine Deutung beigegeben ist, es war von vorn herein auf einen grösseren Zusammenhang berechnet. Wie mir scheint, ist es in einer Zeit gedichtet, wo gar nichts zu geschehen schien, wo man Musse hatte, die bisherigen Weissagungen Jesaias zu prüfen und festzustellen, dass Jahve keineswegs immerzu gepflügt und gedroschen habe, wie es nach den Drohungen aus der Zeit vor Samarias Untergang in Aussicht zu stehen schien; Jahve muss, giebt Jes. zu, auch für neue Aussaat, für זרע לזרע, sorgen und darf das Brodkorn nicht ganz zermalmen; für die Saat ist die Zeit der Ruhe bestimmt, und ihr dient die ungleiche Behandlung der Samarier und der Judäer. Demnach setzt man die Dichtung wohl am besten in die stille Zeit

**28 [23] Horcht her und hört meine Stimme,**
**Merkt auf und hört meine Rede!**
**[24] Pflügt immerfort der Pflüger,**
**Öffnet*) und eggt seinen Boden?** *) für's Säen.
**[25] Nicht wahr, wenn er geebnet dessen Fläche,**
**So streut er Dill und säet Kümmel**
**Und legt Weizen und Gerste**
**Und Spelt als dessen Einfassung:**
**[26] Und zwar unterwies ihn zum Rechten,**
**Sein Gott lehrte ihn.**

---

zwischen 711 und 705. **23** Der Eingang so wie c. 32 9 vgl. c. 51. 1 2 (Gen. 4 23), dem Volksliede nachgeahmt, das mit solchen Präludien die Aufmerksamkeit auf den Sänger ziehen will. **24** כל־היום hat den Ton und regiert auch den zweiten Stichos. Der Bauer pflügt und eggt nicht ewig fort, sondern wenn er damit fertig ist, nimmt er eine andere Arbeit vor. לזרע ist eine unberufene Glosse zu יפתח; wenn der Pflüger pflügt, um zu säen, also pflügt und sät, so kann man den Satz gar nicht mehr verneinen, weil er allerdings, so lange er Bauer ist, allezeit pflügt und sät. Freilich pflügt er, um zu säen, aber beides soll hier in Gegensatz zu einander gestellt werden: er pflügt nicht immer, sondern er sät auch. Der Glossator meinte das פתח neben dem Pflügen, mit dem es ja identisch ist, motiviren zu sollen. **25** Die Breviloquenz הלוא (incorrect geschrieben) ist wohl auch volksthümlich. שורה und נסמן hat Wellh. (Proleg. 417. Gesch. Isr. I, 409) mit Recht als vor der Correctur stehen gebliebene Corrigenda bezeichnet; beide Wörter sind unübersetzbar, die LXX hat sie nicht (denn das *κεγχρον* des Cod. R. ist ohne Zweifel später eingesetzt), auch der Sinn, der allzu langes Verweilen bei solchen Einzelheiten nicht gestattet, und das Metrum empfehlen die Ausstossung. Weizen und Gerste werden »gelegt«, nicht gestreut, ein Zeichen grossen Fleisses, von dem Niebuhr auch ein Beispiel aus Jemen für den Weizen beibringt; vgl. für Weizen und Gerste ZDPV. IX, 29. Das Suff. von גבלתו bezieht sich neutrisch auf die vorhin genannten Getreidearten zurück, nicht auf das Subj. von שׂם, da גבלה, selbst wenn eine praepos. dabei stände, hier schwerlich Grundstück bedeuten kann. **26** Solchen geordneten Betrieb hat Jahve dem Bauern gelehrt. Der Vers ist für ein Maschal etwas künstlich, und es fragt sich, ob nicht im ersten Stichos ein (abgekürzt geschriebenes) Jahve stand. Der Gottesname muss überhaupt in zahlreichen Fällen abgekürzt geschrieben gewesen sein, da man sonst den Abschreibern zu grosse Willkür zutrauen müsste. Interessant sind die Verben יסר und הורה, die noch ganz allgemeinen, keinen ethischen und cultischen Sinn haben. Nicht minder interessant und wichtig ist es, dass Jes. die Kunst des Ackerbaus auf göttliche Anweisung zurückführt. Noch die Bauern der Zeit Hoseas sind der Meinung, dass die einheimischen Baale sich auf den Ackerbau besser verstehen als Jahve (c. 2), noch Jeremia hält es für nöthig zu betheuern, dass nur Jahve den den Bauern nöthigen Regen geben könne (Jer. 14 22). Und diejenigen Stämme, die niemals zum Ackerbau übergingen (die älteren Leastämme, die Rechabiten) huldigten gewiss einer anderen Meinung, als unser Prophet, der selber von anderen Culturerrungenschaften weniger erbaut ist (c. 2 6ff.), aber auch c. 32 20 beweist, dass er den Segen des Ackerbaus zu schätzen weiss. Der Ackerbau hat sein משפט, über das (ל poetisch wie c. 51 לכרמו) Jahve den Bauern belehrt und das es ohne Zweifel vor allem dem Jes. abgewonnen hat. Wir sollen nun den Schluss ziehen: so wie Jahve משפט in das Thun des Bauern gebracht hat, so beobachtet er es auch in seiner eigenen Thätigkeit, auch diese ist gesetzmässig, planvoll, nicht dem blinden Triebe folgend. Es gehört zu den anziehendsten Wahrnehmungen in der Religionsgeschichte, wie die geistigsten und sittlichsten Ideen auf dem Boden der gesunden Wirklichkeit,

**[27]Auch nicht mit der Schleife wird Dill gedroschen,**
**Und das Wagenrad über Kümmel nicht gewendet,**
**Sondern mit dem Stabe wird Dill geklopft**
**Und Kümmel mit dem Stecken.**
**[28]Wird Brodkorn zermalmt?**
**Nein, nicht immerzu drischt er es,**
**Und hat er angetrieben das Rad seines Wagens,**
**So wirft er es auseinander, zermalmt es nicht.**
**[29]Auch dies ist von Jahve ausgegangen,**
**Wunderbar ist sein Rath, gross seine Einsicht.**

* * *

nicht im Gehirn der Philosophen gewachsen sind und noch weniger als angeborne Ideen von uran fertig da waren. Die Ableitung des ἦθος und der Ethik vom Stall und Wohnraum hat angesichts unserer Stelle nichts Herabwürdigendes; auch das rita der Inder ist die Ordnung der natürlichen wie der sittlichen Dinge. **27** כִּי dient wie oft nur zur Fortsetzung und entspricht unserem auch oder ferner, für das der Hebräer kein Wort hat, da גַּם und עוֹד zu stark sind. Auch beim Dreschen verfährt der Bauer ganz verschieden. Die Krautarten wie Dill und Kümmel werden nur geklopft, nicht mit der Dreschschleife, einem viereckigen, unten mit spitzen Steinen oder Steinen und Messern besetzten Brett, oder mit dem Dreschwagen gedroschen, weil sie dadurch zermalmt würden. **28** לֶחֶם יוּדָק giebt nur als Frage einen Sinn, ist aber für das Metrum etwas zu kurz, so dass der Text wahrscheinlich beschädigt ist. לֶחֶם ist Brodkorn wie z. B. c. 36 17. Der inf. abs. אָדוֹשׁ ist vielleicht nur ein Schreibfehler (vgl. O. § 245 k) oder gar nur eine Variante (= יְדוּשׁ) zu dem folgenden impf. In v. 28 b scheint das erste Verbum nur einen Vordersatz einzuleiten: und treibt er etc. Pferde werden heutzutage bisweilen in Syrien zum Dreschen verwendet (ZDPV. IX, 43), ob auch in der vorchristlichen Zeit, ist unbekannt. Hier sind aber die Pferde jedenfalls lästig, weil der letzte Stichos dadurch etwas Unbeholfenes bekommt, weil die Pferde schon mitgenannt sind, wenn man vom Antreiben des Wagens spricht, und dann, wenn man sie doch nennen will, vor dem Wagen genannt sein sollten. Wahrscheinlich ist zu lesen: הִפְרִשׂוֹ וְלֹא, »so wirft er es auseinander«, wirft das Stroh oder vielmehr das Häcksel »in den Wind« (Hes. 17 21) um es zu entfernen und die Körner zu sammeln. Jes. bewundert es, dass der Bauer so genau weiss, wie lange er den Dreschwagen über das Korn führen darf, und dass die schwere Maschine es nicht zerquetscht; ein so practisches Werkzeug ohne Schaden anzuwenden, das muss der Bauer von Gott gelernt haben, Menschen hätten das nicht erfinden können. **29** »Er macht wunderbar Rath«, d. h. er hat, nicht er giebt, wunderbaren Rath; der Ausdruck ist ähnlich gebildet, wie die denomin. im hiph., die für unser Gefühl intrans. sind, z. B. הִשְׂכִּיל. תּוּשִׁיָּה, das Lieblingswort der Chokmadichter, durch unsere Stelle als alt erwiesen, aber darum freilich kein Beweis für das Alter der Weisheitsdichtungen, bedeutet wohl eigentlich das objective Wesenhafte, darum Vernünftige, und erst dann die vernünftige Denkweise. In v. 29 a ist צְבָאוֹת nicht am Platz, denn als Gott der Heerscharen war Jahve nicht der Lehrmeister der Bauern. Das Maschal bleibt ohne weitere Nutzanwendung, um so wahrscheinlicher ist es, dass Jes., da doch der Sinn und Zweck der Dichtung nicht so auf der Hand liegt, die Deutung dem Zusammenhang anvertraute, dass also das Maschal eine Antwort auf den vorher erwähnten Spott über seine Weissagungen sein soll. Es löst keine »scheinbaren Widersprüche«, die in v. 9—22 enthalten wären und die Dillm. auch erst nachträglich einfallen, es vertheidigt den Propheten wider den spöttischen Vorwurf, dass seine Drohungen nicht eintreffen.

F ü n f t e s  S t ü c k c. 29 1—8. Eine am Herbstfest gehaltene Rede, die die Belage-

**29 [1]Ha Opferheerd, Opferheerd, Stadt, wo David das Lager nahm,**
**Fügt Jahr zu Jahr, lasst die Feste kreisen!**
**[2]Bedrängen will ich den Opferheerd, und sein wird Gestöhne und Stöhnen,**
**Und du wirst mir sein wie ein Opferheerd, [3]und ich lagere mich mit Getümmel wider dich;**

---

rung Jerusalems ankündigt. Mehr zu sagen getraut man sich kaum, denn das Stück ist ungewöhnlich reich an Schwierigkeiten und bedenklichen Stellen. Nicht blos dass der griechische und hebräische Text starke Differenzen zeigen, der letztere regt auch für sich die Frage an, ob das Stück in der jetzigen Gestalt aus Jesaias Feder stammen kann. Mindestens scheint v. 4b zu v. 4a und v. 8 zu v. 7 Variante zu sein; denkt man sich v. 4b und v. 8 weg, so wird man unsicher, ob von v. 5 an eine Verheissung der Rettung kommt oder ob die Drohung fortgesetzt wird. Im letzteren Fall, der aber der weniger wahrscheinliche ist, würde die Rede etwas einheitlicher, aber auch noch nicht vollkommen einheitlich, denn v. 1 wird wahrscheinlich vom Propheten gesprochen, v. 2. 3 von Jahve, v. 6 vom Propheten; v. 1 haben wir eine Anrede im Plur., v. 3 ff. im sing. fem., vorher und nachher wird von derselben weiblichen Gestalt in der 3. pers. gesprochen. Der Inhalt, so weit er sicher ist, scheint auf die Nähe der Periode Sanherib hinzuweisen, aber wegen des Eingangs ist es gerathen, die Weissagung in die letzten Jahre Sargons zu setzen, denn noch feiert man ahnungslos die Feste, und so mag es noch eine Zeitlang weiter gehen, sagt Jes., sieht also keine sehr nahe Änderung der Dinge vorher. In dieser friedlichen Zeit, wo allerdings Juda unter dem Joch Assurs seufzte, mag Jes. seine Zukunftsgedanken ausgebildet und vertieft und besonders auch für seine Vertrauten manche der eigentlich eschatologischen Stücke geschrieben haben. 1 אריאל scheint von den Punctatoren als Compositum mit אֵל angesehen zu sein, wie schon von der LXX, und viele Exegeten übersetzen es demgemäss mit »Löwe Gottes«. Das wäre eine so fremdartige Bezeichnung für eine Stadt, dass man wohl eine Motivirung dafür verlangen dürfte, um so mehr, als Jes. sonst nirgends geneigt ist, der Stadt Jerusalem Löwenstärke zuzugestehen oder gar sich daran zu erbauen. Und was ist noch dazu ein Löwe Gottes? Aber keiner von jenen Exegeten giebt uns die nöthige Aufklärung. Noch viel weniger thut es der Zusammenhang, der den Namen in v. 2 f. vielmehr in Verbindung bringt mit der blutigsten Bedrängung Jerusalems. Es ist selbst zweifelhaft, ob der Mannes- oder Volksname אראל (Gen. 46 16. Num. 26 17. II Sam. 23 20. I Chr. 11 22 vgl. Jes. 33 7, wo wie in Aribaal, Arbaal, die Form ar mit ari wechselt) einen Gotteslöwen bedeutet; aber wenn auch, so passt ein Mannesname noch nicht zur Bezeichnung einer Stadt, zumal wenn קריה im parallelen Gliede folgt. Es muss Bezeichnung eines Ortes sein und daher entweder das Compositum Feuerheerd (arabisch ʾira) Gottes oder eine Bildung von ארה, brennen, mit angehängtem ל (wie כרמל, ערבל). Das Compositum ist an sich nicht sehr wahrscheinlich und sogar unmöglich, wenn unser Wort mit dem הראל, אראיל Hes. 43 15 f., das den Artikel hat, und mit dem אראל des Mesasteins (Z. 12. 17. 18) identisch ist. Bleibt also blos die zweite Möglichkeit übrig, nur dass man keineswegs weiss, wie man aussprechen soll, da es offenbar selbst die Urheber des Ktib nicht mehr recht wussten und von ihnen die Punctatoren wenigstens in Hes. 43 15 f. wieder abweichen; vielleicht darf man die Form arjäl zu Grunde legen. Dillm. wendet ein, dass Jerusalem nicht Opferheerd genannt werden konnte, weil es zwar den Heerd Gottes in sich hat (c. 31 9), aber selbst keiner ist (dann muss Dillm. auch Namen wie Bethel, Kades u. s. w. ausrotten, die nicht blos poetische Beinamen, sondern sogar nomina pr. sind); einen Heerd könne man nicht belagern (aber einen Gotteslöwen!), ein Heerd könne auch nicht stöhnen (warum soll er denn stöhnen? das verlangt ja keiner). Es ist die Stadt Jahves und die Stadt Davids, die heilige und die altehrwürdige Stadt, der Jes. das Wehe zurufen muss. Diese Ehren-

**Und ich schliesse dich ein mit [Schanzen**
**und errichte wider dich Belagerungs-[werke,**
**⁴Und unten von der Erde her [wirst du reden,**
**und demüthig aus dem Staube kom-[men deine Rede,**
Und sein wird wie ein Gespenst [aus der Erde deine Stimme,
und aus dem Staube deine Rede [zirpen.

---

namen werden nicht ohne Grund gewählt sein; sie compensiren einigermassen das Wehe und erleichtern uns die Annahme, dass auf die Drohung bald (nämlich eben v. 5 ff.) eine Verheissung folgen kann. קרית ist stat. constr. zu dem Sätzchen חנה ד׳ (K. § 116, 3), Stadt, wo David das Lager aufschlug, nämlich nicht zur Belagerung, sondern um dort zu wohnen (vgl. den Ortsnamen מחנה. »Fügt Jahr zu Jahr etc.«; aus dem Ausdruck geht deutlich hervor, dass die Rede beim Jahreswechsel, der תקופת השנה, beim grossen Herbstfest, dem חג האסיף Ex. 34 22 entstanden ist. Dagegen liegt keineswegs darin, dass die v. 2 ff. geweissagte Katastrophe nach Jahresfrist eintreten soll, eher das Gegentheil: feiert nur fröhlich und unbekümmert, sorglos und sicher (32 9) eure Feste, als ob es immer so bliebe. Das ist mit schmerzlicher Ironie gesprochen. Jes. hält es für möglich, dass noch einige Male die Feste kreisen werden, bis zum Anbruch der schrecklichen grossen Zeit; offenbar sind die Wirren, die auf den Tod Sargons folgten, noch fern. **2** Unvermittelter Übergang in die Gottesrede, denn das הוי v. 1 ist wie fast überall bei Jes. vom Propheten gesprochen. Es kann recht wohl etwas ausgefallen sein, denn der ganz abweichende Text der LXX in v. 1. 2, so toll er ist, macht doch wahrscheinlich, dass der hebr. Text seine jetzige Gestalt erst der Redaction des Ktib verdankt, die vermuthlich unleserlich Gewordenes einfach weggeschnitten hat. Jahve wird die Tempelstadt ängstigen, dann giebt's Jammer über Jammer (nachgeahmt Klagel. 2 5). Im dritten Stichos schreibt man wohl besser הָיִת, da hinterher die Stadt beständig angeredet wird, deren Bewohner bereits v. 1 anredete. Wie aber dieser dritte Stichos eine Verheissung sollte bringen können, das ist mir unbegreiflich. Selbstverständlich kann dergleichen an sich wohl im Wortlaut liegen: die Stadt wird mir wie ein Opferheerd sein, sofern ein solcher unantastbar ist und unter dem rächenden Schutz der Gottheit steht. Aber wenn doch vorher und nachher gesagt wird, dass Jahve selber die Stadt belagere, so könnte doch nur ein ganz verwahrloster Stil dazwischen den (nur bildlich ausgedrückten) Gedanken dulden: disse Belagerung wird zu nichts führen; von einer »Bewährung« des angeblichen Gotteslöwen steht ja doch kein Wort da. Vielmehr sagt Jes.: wenn Jahve Jerusalem bedrängt, so wird die Stadt wie ein Opferheerd sein, der von Blut trieft (s. zu 1 15), wo man Schafe und Rinder würgt (22 13). Wenn man sich vergegenwärtigt, wie bei einem grossen Feste der blutbesprengte Altar mit seiner Blutrinne und den zerstückten, verbrennenden Thieren aussieht, und berücksichtigt, dass Jes. daran und an den Opferschmäusen nichts weniger als Gefallen hat, dies alles vielmehr des Jahvedienstes unwürdig findet, so ist der Ausdruck verständlich genug. **3a** schliesst sich an den vorhergehenden Stichos, wenn dieser eine Drohung enthält, unmittelbar an. Jahve macht die Stadt zum Opferheerd, indem er sich feindlich wider sie lagert und sie angreift. כַּדּוּר heisst c. 22 18: gleich einem Ball, das passt nicht, aber ebenso wenig die Übersetzung: wie im Kreise, denn wenn man auch davon absieht, dass ein Einzelner sich nicht gut im Kreise um eine Stadt lagern kann und dass עליך (statt etwa סביב) nicht für diese Bedeutung jenes Wortes spricht, so ist zu bemerken, dass die Vergleichungspartikel hier unmöglich ist; die Belagerer lagern sich im Kreise, nicht wie im Kreise um die Stadt. כדוד (LXX), wie David, ist wegen v. 1 unannehmbar und an sich wenig wahrscheinlich. Vermuthlich haben wir eine Seitenform zu כידור Job. 15 24 (wenn nicht gar dasselbe Wort) und zwar wie das folgende מצב als acc. instr.: ich lagere mich wider dich mit כדור. kadar scheint in zwei Bedeutungen, die aber auf eine zurückgehen könnten, vorzukommen:

[5] *(Und sein wird wie zerstäubter Staub*
*Und wie dahinfahrende Spreu*
**Und geschehn wird's plötzlich urplötzlich**
**Mit Donner und Dröhnen und grossem Schall,**

*der Schwarm deiner Feinde,*
*der Schwarm der Tyrannen,)*
[6] **von Jahve der Heere wirst du heimgesucht**
**Windsbraut und Wetter und der Lohe fressenden Feuers.**

---

1) kreisen, 2) verworren, in wüster Bewegung sein; danach mag פַּהוֹר oder פַּהוּר oder פְּהוֹר, פִּידוֹר einen Menschenhaufen bedeuten, der mit wildem Getümmel zum Handgemenge stürzt. Eine der Belagerung entgegengehende Stadt sieht sich gegenüber zuerst einen wilden, scharmützelnden, sich allmählich um die ganze Stadt verbreitenden Kriegerschwarm, darauf folgt **3b** die Einschliessung durch den מצב, die verschanzte Aufstellung des Feindes, die Wagenburg, die auch die Ausfälle der Vertheidiger abwehren soll, endlich die Errichtung von Belagerungswerken und -maschinen aus Holz (Dtn. 20 19 f.), die, mit Widdern, Wurfmaschinen und Fallbrücken versehen, auf nach und nach vorwärts rückenden Aufschüttungen über die Gräben hinweg gegen die Stadt vorgeschoben werden. **4** שׁפלת ist neben dem asyndetisch angefügten Hauptverbum nur Hülfsverb mit adverbiellem Sinn. Jerusalem wird am Boden liegen vor dem Belagerer und demüthig reden. v. 4b scheint eine Erklärung dazu sein zu sollen, die aber eine andere Auffassung geltend machen und die Demüthigung vor dem Belagerer entfernen will. Jerusalem wird wie ein Todtengeist aus der Erde her zirpen, nämlich wegen tödtlicher Erschöpfung. Aber bei dieser Auffassung weiss man gar nicht, was das Reden bedeuten soll und wozu es erwähnt wird. Deshalb scheint mir die Möglichkeit ausgeschlossen zu sein, dass wir in v. 4b eine Selbstverbesserung Jesaias vor uns haben. Der Vf. der Correctur mochte meinen, dass Jerusalem nach c. 37 gar nicht demüthig zu dem Assyrer geredet habe. **5a** Wenn sich für die Umstellung neben den inneren Gründen auch äussere ausfindig machen liessen, so würde ich v. 5a etwa hinter v. 6 oder v. 7a stellen. Oder ist v. 5a mit seinem זריך für צריך und dem bei den späteren Schriftstellern beliebten עריצים, sowie mit dem kakophonen Klangspiel אבק דק und dem doppelten המון von fremder Hand verfasst und nur vom Rande eingedrungen? **5b** ist mit Unrecht von **6** getrennt, da das Metrum und der Stil (והיה mit nachfolgendem asyndetischen impf.) in gleicher Weise die Vereinigung fordern. Die plötzliche Heimsuchung Jerusalems durch die schreckens- und hoheitsvolle Erscheinung Jahves, dargestellt mit echtjesaianischem Schwung und Feuer, kann bei dem Doppelsinn von פקד in gutem wie in bösem Sinn aufgefasst werden. Es scheint aber, dass es sich um den Schutz Jerusalems handele (wie c. 30 27 ff.), denn die Darstellung der Ängstigung und Belagerung Jerusalems harmonirt nicht mit dem Ausdruck plötzlich urplötzlich (c. 30 13). Der Assyrer kommt wohl rasch (5 26), aber nur die Gottheit kommt und wirkt urplötzlich; insofern haben also die Bearbeiter die Meinung des Propheten wahrscheinlich richtig verstanden und durch v. 5a den Sinn des Stückes nicht alterirt. Die Betonung des Plötzlichen entspricht der ganzen Tendenz der jesaianischen Politik und Eschatologie: es soll auch nicht der kleinste Theil des Sieges auf Rechnung der Volkskraft kommen, Jahve soll »allein erhaben sein an jenem Tage«, damit auch die Neuordnung der Dinge nur sein Werk sei und in seinem Geist erfolge. **7** und **8** sehen aus wie zwei Bearbeitungen desselben Gedankens, die sich wohl sachlich mit einander, aber nicht stilistisch nach einander vertragen. In v. 7 werden die Belagerer mit einem rasch verfliegenden Traum verglichen, in v. 8 sind sie selbst die Träumenden; sind die Feinde einmal vor unserem geistigen Auge wie ein Traum verflogen, so sollten sie nicht noch einmal wiederkehren als solche, die im Traum essen und trinken und nach dem Erwachen noch nüchtern sind; ausserdem ist v. 8b in v. 7 mit einer kleinen Abweichung schon wörtlich vorhanden. Unter den vielen Möglichkeiten, mit denen man dies Nebeneinander erklären könnte (v. 1—8 ist eine unfertige

[7]**Und es wird sein wie ein Traum,**
**ein Gesicht der Nacht,**
**Der Schwarm aller Völker,**
**die wider den Gottesheerd streiten**
**Und all ihre Schanzen (?) und Boll-**
**und die sie ängstigen [werke (?)**
**. . . . . . . . . .**

[8]Und es wird sein, wie träumt der
und siehe, er esse, [Hungrige,
Und er erwacht . . .
und leer ist seine Seele,
Und wie träumt der Durstige,
und siehe, er trinke,
Und er erwacht und ist matt
und seine Seele lechzend,
So wird sein der Schwarm aller Völker,
die wider den Zionsberg streiten.

* * *

---

Skizze oder ist mehrere Male, wie dergleichen von Jeremia bekannt ist, veröffentlicht oder von Jüngern des Propheten nach mündlichen Aussprüchen verfasst u. s. w.), scheint mir am natürlichsten die Annahme, dass v. 8 eine »Verbesserung« von v. 7 durch eine jüngere Hand ist, wie sich ähnliches auch sonst findet z. B. in Gen. 24 30 neben v. 29 oder in Mch. 4 4b. 5a neben v. 5b vgl. Jes. 2 20f. neben v. 18f. Jedenfalls könnte v. 7 eine Verbesserung vertragen, wenn auch eine etwas weniger willkürliche, denn v. 7b ist gar nicht übersetzbar. צביה von צבה, während eben vorher צבא steht, ferner mit dem acc. statt mit על, wäre selbst dann unmöglich, wenn das צבא nicht schon dagewesen wäre und wenn neben das Suffix ein Nomen in der Art gestellt werden könnte wie hier ומצדתה. Die Lesung צביה passt nicht zu dem Opferheerd, aber auch »seine Burg« passt nicht zu ihm. Da das folgende part. auf v. 2 zurückgreift, so mag das vorhergehende Wort in der Form מְצֹדָתָהּ (oder מצדתיהם) als Anspielung auf das letzte Wort in v. 3 gelten und צביה aus מַצֵּבָה verstümmelt sein. Wahrscheinlich ist dann noch ein Doppelstichos mit den Prädicaten zu den Subjecten in v. 7b ausgefallen, etwas wie v. 5a: sie werden Staub sein, verfliegende Spreu. Übrigens ist es unangenehm, dass das weibl. Suff. hier in der 3. pers. auftritt. Auch in v. 8 sollte man hinter dem ersten הקיץ ein Sätzchen erwarten, das dem והנה עיף nach dem zweiten הקיץ entspräche. Leer ist »seine Seele«, denn die Seele ist die Lebenskraft, die den Körper erhält und daher nach Speise und Trank gierig ist; selbst nach dem Tode verlangt die beim Körper verbleibende Seele noch zu essen (Dtn. 26 14) und zu trinken (vgl. Ges. zu c. 26 19. Wellh. Skizzen III, S. 161 f.). Die sehr allgemeinen Wendungen, in denen von den Belagerern Jerusalems gesprochen wird, begünstigen die Annahme, dass unser Stück aus Friedenszeiten stammt.

Sechstes Stück c. 29 9—12: das Volk wird durch Jahve wunderbar verblendet und dadurch unfähig gemacht, seine Vorhersagungen zu verstehen. Dass man dies kleine Stück nicht unmittelbar mit dem vorhergehenden verbinden darf, dafür liefert z. B. Dillm., der es versucht, einen unfreiwilligen Beweis: diese Worte sollen eine Folge des verblüffenden Eindrucks sein, den das Räthselwort v. 1—8 auf die Zuhörer gemacht habe. Wo war denn da ein Räthsel? zumal für Zuhörer, die doch hundertmal Ähnliches gehört hatten? Selbst wenn Jes. wirklich vom belagerten Gotteslöwen phantasirt hätte, würden ihn etwa jene Spötter von c. 28 wohl mit Verwunderung, aber nicht »mit dummer Verwunderung« angeschaut haben; man muss doch die Grossen nicht für eitel Unmündige und Einfaltspinsel halten. Und v. 9 auf verblüfftes Anstarren zu deuten, das heisst doch von unserer exegetischen venia dormitandi zu freien Gebrauch machen. Da das Volk dem Propheten wie verzaubert vorkommt, so muss er, als er v. 9ff. sprach, besonders starke und wiederholte Erfahrungen mit dessen Verstocktheit gemacht haben; auch scheint die Erregtheit, mit der v. 9 hervorgestossen wird, einen Kampf mit den Volksleitern zu reflectiren, wie er mit steigender Schärfe zwischen beiden Parteien seit den ersten Abfallsgelüsten zur Zeit Sargons bis zur Invasion Sanheribs geführt wurde.

**29 9 Erstarrt und starrt! erblindet und seid blind!**
**Seid trunken, doch nicht vom [Wein, taumelt, doch nicht von Meth!**
**10 Denn gegossen hat auf euch Jahve den Geist des Tiefschlafs,**
**Und verschlossen eure Augen*) und eure Häupter**) eingehüllt;**

*) die Propheten ****) die Seher

---

So sind wir mit unserm Stück wohl schon in der Periode Sanherib angelangt, und die Katastrophe steht für Jes. nahe bevor, das von Freiheitsdurst und Siegesträumen erhitzte Volk taumelt dem Untergang entgegen. Vielleicht sind nur v. 9 und 10 im ursprünglichen Wortlaut erhalten, denn v. 11f. fällt in stilistischer Beziehung stark ab, ohne dass man gegen den Inhalt ein Bedenken haben könnte. **9** התמהמהו müsste von מהמה, zaudern, unschlüssig warten, herkommen (Gen. 1916. 4310. Richt. 326), aber das passt nicht zum Übrigen; jedenfalls ist es eine Form von תמה (O. § 273), aber wohl kein hithpealpal, das nicht vorkommt, sondern ein verschriebenes הִתַּמְּהוּ, das auch Hab. 15 neben תמהו steht. Zu dem Verbum שעע vgl. c. 610, zu den Imperativen mit dem Sinn eines Futurums c. 89.10. Angeredet sind die Ungläubigen, sie werden die Gottesthaten anstarren (vgl. Hab. 15. Jes. 138) voll Entsetzen, unfähig, sich ihres fürchterlichen Eindrucks zu erwehren. Und auch unfähig, sie zu verstehen: erblindet und werdet blind. Es ist eine von Gott gesandte (610. Gen. 1911. II Reg. 618) Blindheit, zwar eine Strafe und psychologisch-ethische Folge ihres bisherigen Unglaubens, aber unmittelbar die Wirkung dessen, was man von Gott zu sehen bekommt. Schon unter sonst günstigen Umständen hat die Begegnung mit dem Übersinnlichen leicht schwere Folgen (Luc. 120. Act. 98), hier aber werden die jetzt Ungläubigen die Ereignisse zu sehen bekommen, die mit ihrem Untergang endigen. Und ganz hingenommen von dem Schrecklichen, Unfassbaren, taumeln sie wie Trunkene. Warum die Punctation in v. 9b das perf. will, ist nicht zu begreifen; man muss mit LXX den imper. lesen: שִׁכְרוּ und נֻעוּ, denn auch in v. 10f. herrscht die 2. pers. v. 9b steht nicht »in Rückbeziehung zu c. 287«, denn dort sind die Leute von Wein trunken, und die Combination der Geistesumnachtung mit dem Saufen in c. 28 ist eine ganz unberufene Hülfsleistung, deren Jes. nicht bedarf. Er hat eine andere Diagnose: Jahve hat auf übernatürliche Weise jene Leute in den unglückseligen Zustand versetzt, den v. 9 schildert. Das Taumeln, die Trunkenheit ohne Wein wird die Ungläubigen überfallen, wenn die bevorstehenden Gottesthaten sie erwecken und aufschrecken aus dem Tiefschlaf, den Jahve **10** jetzt auf sie gesenkt hat. תרדמה ist überall, wo es vorkommt, ein Gottesschlaf, sonst immer mit נפל, hier noch deutlicher mit נסך רוח verbunden. Die v. 10 zu Grunde liegende Vorstellung ist hergenommen von den Veranstaltungen, durch die der Psychiker sich in Verbindung mit dem Übersinnlichen setzt; er begiebt sich in die Einsamkeit, verhüllt sich, schliesst die Augen und concentrirt seinen Geist auf einen fixen Gedanken, der je nach seinen Zwecken (mystische Devotion, Weckung des hellseherischen Vermögens u. dgl.) und nach seiner Vorstellung von dem übernatürlichen Besucher verschieden ist: die Folge ist eine Autohypnose, ein schlafwacher Zustand, verbunden mit cataleptischen Erscheinungen; der Hypnotiker ist gegen fremde Eindrücke verschlossen, selbst gegen Schmerz unempfindlich (Gen. 221), behaftet mit Wahnideen, also das beste Bild für die unempfänglichen, von falschen Meinungen besessenen Ungläubigen; das Erwachen versetzt, wenn es gewaltsam geschieht, den Schlafwandler in Verwirrung, Hülflosigkeit, Schrecken, wie viel mehr hier, wo es ein Erwachen zum Tode ist. Die römische Art zu beten velato capite ist dasselbe, nur mehr zur symbolischen Handlung herabgesetzte Verfahren, die Incubation herbeizuführen. Vermuthlich war es bei den nebiim sehr in Übung, obwohl diese zur Hervorrufung des ekstatischen Zustandes auch noch stärkere Mittel anzuwenden wissen (Musik, Selbstcasteiung und -peinigung u. s. w.); ein erleichtertes und besonders bei Laien beliebtes

[11]Und es wurde euch das Gesicht von dem allen wie Worte des versiegelten Buches, das man übergiebt dem Schriftkundigen, sagend: lies doch dies! da sagt er: ich kann nicht, denn versiegelt ist es. [12]Und es wird übergeben die Schrift dem, der nicht schriftkundig ist, sagend: lies doch dies! da sagt er: ich verstehe keine Schrift.

* * *

**29 [13]Und es sprach der Herr: Weil sich nähert**
**Dies Volk mit seinem Munde und mit seinen Lippen mich ehrt**
**Und sein Herz entfernt hat von mir . . . . . . . . . .**
**Dass ihn Furcht vor mir wurde ein eingelerntes Menschengebot:**

---

Verfahren ist der Tempelschlaf. Hier werden die Judäer oder deren Leiter durch einen von Gott über sie »ausgegossenen« Geist unfreiwillig in die Hypnose versenkt; der Geist ist wie ein Fluidum gedacht, wie eine Flüssigkeit, deren Genuss oder besser Geruch narkotisch wirkt. Also hangen v. 9 und 10 so zusammen: ihr werdet, wenn das Gericht kommt, fassungslos, geblendet und erblindend, taumelnd wie Trunkene dem Schrecklichen gegenüberstehen, denn jetzt seid ihr Schlafwandler, die die prophetische Rede nicht zur Besinnung bringen kann. Wer dem Gericht entgegen geht, muss nüchtern sein und wachen, sagt auch das N. T., aber diese Unglücklichen können es nicht mehr, ihre Bande sind fest geworden v. 22. Die Ausdrücke »die Propheten«, »die Seher« sind natürlich unrichtige Glossen, obwohl auf der Einsicht beruhend, dass in v. 9. 10 ein Vorgang psychischer Art beschrieben wird. **11 f.** Die prosaische Satzbildung und die vielen prosaischen Ausdrücke in diesen Versen: אשׁר־אתו, לאמר, חזות הכל machen es wahrscheinlich, dass wir hier nur den Gedanken, nicht den ursprünglichen Ausdruck des Propheten vor uns haben. »Das Gesicht von dem allen« (zu חָזוּת mit bleibendem ā s. O. S. 417), die Offenbarung über all die künftigen Ereignisse — eine schwerfällige und unlebendige Ausdrucksweise — wird den Ungläubigen ein versiegeltes Buch in Folge des geistigen Schlafs, in den Jahve sie versenkt hat. Die beiden Beispiele von Unfähigkeit, das Buch zu lesen v. 11 und 12, stehen sich nicht im Wege wie die beiden Bilder v. 7 und 8; das zweite Beispiel ist stärker, denn ein versiegeltes Buch könnte ein Schriftkundiger immerhin noch aufbrechen und lesen. Gleichwohl wäre der erste Satz von v. 11 bis החתום ausreichend und sogar kräftiger und wirksamer ohne die weitläufige Ausführung in v. 11 b. c und v. 12 gewesen. In v. 11 ist mit Qre der Artikel in dem zweiten הספר zu tilgen und v. 12 על in אל zu verbessern.

Siebentes Stück c. 29 13. 14. Das Volk dient Jahve nur mit dem Munde, nicht mit dem Herzen, darum wird er es wunderbar, unbegreiflich behandeln. Ob die einleitenden Worte: der Herr sprach, diesen Spruch mit dem vorhergehenden verbinden wollen oder auf einen anderen, vielleicht historischen Zusammenhang hinweisen, aus dem der Sammler das Stück herausgebrochen hat (vgl. c. 3 16), das lässt sich nicht ausmachen. Doch lässt es sich wohl als Fortsetzung von v. 9—12 denken; und auch der Inhalt, der an c. 1 10 ff. erinnert, spricht für seine Zuweisung zur Periode Sanherib. **13** אדני für Jahve ist wohl meist etwas zweifelhaft, hier haben noch dazu viele Handschriften יהוה. Zu יען כי vgl. wieder c. 3 16. בפיו gehört gegen die Accente zum Vorhergehenden, denn das Nahen zu Gott ist nicht tadelnswerth, sondern dass man blos mit dem Munde »sich naht«, die Cultushandlungen ausübt. Statt כבדוני ist wegen des vorhergehenden Suffixes כִּבְּדָנִי zu lesen. »Ihr mich = fürchten« ist ein gelerntes Gebot; die religio ist für den Bürger ein Gesetz, ein bindender Rechtsbrauch, der gelernt werden muss, letzteres um so mehr, je künstlicher und anspruchsvoller der Cultus wird. Aber während die Priester behaupten, dass die Thora, die sie lehren, von Gott stammt, nennt sie Jes. Menschenwerk, eine freisinnige Äusserung wie die das Gleiche besagende c. 1 12,

**14 Drum siehe behandle ich es fer-[ner wunderbar, wunderbar und wundersam,**
**Und untergeht die Weisheit sei-[ner Weisen und die Einsicht seiner Einsichtigen [versteckt sich.**

* * *

**29 15 Ha über die, die tief vor Jahve verbergen den Beschluss,**
**Und es ist . . . . und im Finstern ihr Thun,**
**Sodass sie sprechen: wer sieht uns und wer weiss von uns?**

---

die im Grunde die alte Tendenz der Religion des Wüstengottes zum Ausdruck bringt und nur in der kühnen und klassischen Formulirung unserem Meister angehört. Die Übersetzung der LXX, citirt in Mt. 15 8. 9, setzt die Lesungen רֵק und תֹהוּ (für ותהי) voraus, von denen die erste mindestens nicht schlechter ist als רֵק, während die zweite der Jahvefurcht zwei allzu ungleichartige Prädicate giebt: wesenlos ist ihre Furcht vor mir, ein gelerntes Menschengebot. Das Herz ist hier das Organ der Zuneigung wie z. B. Richt. 5 9 und so oft im Deuteronomium, und die Forderung, dass man mit dem Herzen an Gott hangen soll, wenn man ihm dienen will, bildet die Ergänzung zu der Thora c. 1 10—17, dass man Jahve durch Erfüllung der Bürgerpflichten dienen soll. **14** Weil man Gotte entfremdet ist, versteht man ihn und sein Thun nicht mehr, und grade die Klugen am wenigsten. Denn während man meint, dass der Nationalgott, dem man so viele Opfer bringt, gegen den Feind helfen muss, ist er es gerade, der den Feind herbeiführt. Das Wunderbare ist hier natürlich ganz anders zu verstehen als c. 28 29, es ist das »wildfremde« Werk von c. 28 21. הפלא muss wegen פלא als acc. gedacht werden. יוסף kann mit der Punctation als impf. gefasst werden; worauf sich das »ferner« bezieht, ist schwer zu sagen, wahrscheinlich nicht auf den Inhalt von v. 10, denn das Volk merkt nichts von seiner Geistesumnachtung, sieht sie also nicht als etwas Wunderbares an. Vielleicht sind schon Ereignisse vorgefallen, die das Volk befremdet und enttäuscht haben, z. B. die Niederlage der Bundesgenossen, auf deren Stärke die klugen Politiker gerechnet hatten; und das Beten, von dem v. 13 spricht, könnte nach c. 1 10 ff. verstanden werden, als eifriges Bestürmen Jahves um Hülfe, die aber ausbleiben wird. Es soll im Gegentheil noch viel wunderbarer kommen, sagt Jahve, bis die Klugheit jener Eigenklugen (vgl. c. 28 9 ff.) sich beschämt verkriechen muss. Das obj. explic. את־העם־הזה ist oben ausgelassen, weil es überflüssig ist, den Stichos unförmlich macht und nach eben vorhergegangenem העם הזה unschön klingt.

Achtes Stück c. 29 15—24. Nur v. 15 gehört dem Jes. an und mag irgendwie mit c. 30 1 ff. zusammenhängen; was etwa noch folgte, scheint unleserlich geworden und darum vom Redactor durch v. 16—24 ersetzt zu sein. Dieser ahmt dabei, wahrscheinlich nicht ganz unbewusst, viel mehr dem Deuterojes. nach, als dem Jes., wird also schon c. 40 ff. für jesaianisch gehalten haben, was der Chroniker noch nicht thut. Wegen v. 20 ist er schwerlich älter als die Makkabäerzeit. Wen der weiche, gefühlsselige Ton, der allerdings c. 30 18—26 noch stärker hervortritt, nicht von der Unechtheit dieses Einsatzes überzeugt, der mag sich fragen, wie er die Verheissung v. 18, dass die Tauben und Blinden hörend und sehend werden sollen »an jenem Tage«, mit Jesaias oft genug ausgesprochenen Ansichten über diesen Punct in Einklang setzen will. Dass das Stück wirklich Ergänzung, nicht etwa selbständiges Product eines andern Autors ist, beweist die beständige Bezugnahme auf die Umgebung, zu der es sich so verhält, wie c. 28 5 f. zu v. 1—4 oder wie c. 4 2—6 zu c. 2 6—4 1 (vgl. weiter zu c. 30 18 ff.) **15** Der Anfang ähnlich wie c. 30 1. 31 1; die Construction wie c. 5 22. Der geheime Beschluss, von dem Jahve nichts wissen soll, ist wahrscheinlich wie c. 30 1. 2 das Ansuchen der Hülfe Ägyptens. Die Politiker Judas, Hiskia und seine Grossen, haben es also vermieden, die sonst bei wichtigen Angelegenheiten üblichen Anfragen an Jahve zu richten, weil sie aus den

[16]Eure Verkehrtheit! Oder ist wie Thon der Töpfer zu achten,
Dass spräche das Werk von seinem Wirker: nicht hat er mich gewirkt,
Und das Gebild von seinem Bildner: nicht hat er Einsicht?
[17]Ist's nicht noch ein kleines Weilchen, so wandelt sich der Libanon zum [Fruchtfeld,
Und das Fruchtfeld wird zum Walde gerechnet.
[18]Und hören werden an jenem Tage die Tauben Schriftworte,
Und aus Dunkel und Finsternis heraus die Augen der Blinden sehen.

---

oft gehörten Äusserungen Jesaias schliessen, dass Jahve mit Nein antworten würde. Wenn nicht wirklich Jahve, so doch Jes.: jene Propheten von c. 28 7 ff. mögen sie ja befragt haben, aber das ist für Jes. kein Befragen Jahves. לסתיר für להסתיר (c. 3 8). Hinter והיה mag, nach dem Metrum und der Anspielung in v. 18 zu urtheilen, ein באפל ausgefallen sein. Wer sieht uns, wer weiss von uns, sagen sie als Leute, die sich wohl bewusst sind, dass sie Unrechtes thun. Dem Jes., der als vornehmer Mann in den höchsten Kreisen verkehrte, war trotz aller Geheimniskrämerei das Treiben der Diplomaten nicht entgangen. **16** gehört schon dem Ergänzer. Schwerlich hätte Jes. jenen Politikern ihre Verkehrtheit in solcher Beweisführung nachgewiesen. Für ihn sind sie Rebellen (c. 30 1), und die Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und ihnen waren mit politischen Sätzen (c. 30 4 f.) auszufechten, nicht aber durch eine naive Theologenlogik zu entscheiden, die sich auf die eschatologische Dogmatik beruft: steht nicht die Weltumwälzung bevor? wie mögt ihr also euch selbst helfen wollen? Auch die Vorstellungen vom Töpfer und Thon, Schöpfer und Geschöpf gehören nicht in die alte Welt, die vielmehr vom Verhältnis des Königs zum Volk, des Gotteswillens zum Willen der Unterthanen Gottes ausgeht. הפככם ist doch wohl infin. (das dag. auch Gen. 19 21): euer Umkehren scil. des wahren Sachverhalts. Das Bild ist entlehnt aus c. 45 9, das auch c. 64 7 benutzt ist (10 15 ist etwas anders). אם leitet den zweiten Theil einer Doppelfrage ein, deren erster ausgelassen ist (G.-K. § 153, 2 a.). Zu ְ = אל oder על s. zu c. 5 1. **17** הלא, als ob die Weltumwälzung eine feststehende Thatsache wäre, an die man nur zu erinnern braucht, um die Verkehrtheit der Selbsthülfe schlagend bewiesen zu haben. Der Ergänzer denkt sich die von ihm Angeredeten nicht so böse, wie Jes. seine Gegner darstellt: es sind ja die Juden des 2. Jahrh., und ihre Verirrung besteht offenbar darin, dass sie an der Besserung der Dinge zweifeln und über Gott murren. Für ihn sieht die Situation ganz anders aus als für Jes.; zwar sind Läuterungsgerichte im Innern nöthig, aber Strafgerichte nur nach aussen; Zion soll nicht weinen, sondern bekommt nur Tröstliches zu hören. »Ein wenig, ein Weilchen« wie c. 10 25. 16 14. Der Inhalt des Satzes ist Nachahmung oder fast Citirung von c. 32 15. Der Libanon ist aber ein etwas sonderbarer Ersatz für die Prärie in der Grundstelle, die der Vf. offenbar nicht richtig verstanden hat. Denn Jes. sagt c. 32 15, dass die Prärie zum Fruchtland erhoben, verbessert, und dies letztere so reich mit Fruchtbäumen besetzt werden soll, dass es wie ein Wald aussieht; hier dagegen wird das Waldgebirge Libanon in ein Fruchtland, und dieses in Wald verwandelt, wenn nicht gar der Vf. wie die LXX הכרמל für den Berg Karmel genommen hat. Entweder ist der Sinn der, dass eine völlige Umkehrung der Dinge eintreten, die Niedrigen (die Juden) erhöht, die Hohen (die heidnischen Herren) erniedrigt werden sollen — und das ist wohl das Wahrscheinlichste — oder der Vf. meint, mit etwas engerem Anschluss an die Grundstelle, dass der Libanon für den Küchenbedarf nutzbar gemacht werden soll. Aber auch c. 10 34 ist der Libanon das Bild für die heidnische Weltmacht vgl. noch unten v. 19 f. **18** Hören werden »an jenem Tage« die Tauben Schriftworte — eine sehr unglückliche Verbindung von c. 42 18 mit 29 11 f. Eine Schrift kann der Taube ebenso gut lesen und verstehen wie der Hörende. Natürlich versteht der Vf. unter den Tauben geistig Taube und die Schrift ist nach v. 11 »das Gesicht von dem allen«, die eschatologische Offenbarung, an die

[19]Und die Elenden werden in Jahve vermehrte Freude haben,
Und die ärmsten Menschen im Heiligen Israels jubeln.
[20]Denn dahin ist der Tyrann, verschwunden der Spötter,
Und ausgerottet alle, die auf Unheil wachen,
[21]Die Menschen schuldig machen mit Worten
Und dem Schiedsmann im Thor Schlingen legen,
Und die niederstrecken durch Nichtiges den, der Recht hat.

---

manche Juden des 2. Jahrh. nicht glauben mochten, sei es aus zu oft erlebter Enttäuschung, weil die Verheissungen der Apokalyptiker nicht in Erfüllung gehen wollten, sei es aus Gleichgültigkeit oder auch wegen der Meinung, dass es sicherer sei, sich auf die eigene Kraft und auf das Römerbündnis zu verlassen. »Aus Dunkel heraus«, d. h. nachdem das Dunkel gewichen ist; man sieht aber nicht recht, ob das geistliche Dunkel der Blindheit oder das Dunkel des Elends gemeint ist. Jes. macht den Tauben und Blinden seiner Zeit solche Verheissungen nicht, sie sollen »gehen und rücklings straucheln« c. 28 13, »bis dass wüste sind die Städte ohne Bewohner« c. 6 11; diejenigen, die die goldene Zeit erleben, sind ein kleines Häuflein von Gläubigen. **19** Die Elenden und ärmsten Menschen sind hier wie c. 14 30. 66 2 und in den Psalmen die Frommen, nicht die niedrigen und gedrückten Volksklassen zur Zeit Jesaias, die dieser Prophet niemals als frömmer denn die Grossen hinstellt und hinstellen konnte. בקדוש ist wohl verkürzter Ausdruck für בְּשֵׁם ק׳: jubeln unter frohlockendem Ausrufen des Namens Jahves (c. 41 16. Ps. 149 2 vgl. 9 5). Der Heilige Israels aus c. 1 4, hier mit Beziehung auf den sicher gestellten, verherrlichten Tempelcultus, auf die triumphirende Gemeinde, wie die Fortsetzung zeigt. **20** »Denn (alsdann) ist verschwunden der Tyrann« (25 3f.), der äussere Feind, der Syrer, und mit ihm der ihm befreundete innere Feind, der Religionsspötter. לֵץ kann in diesem Zusammenhange nichts mit c. 28 14. 22 zu schaffen haben, sondern ist term. techn. wie Ps. 1 1 und oft. Eine solche Zusammenstellung von Tyrann und Religionsspötter ist kaum in einer anderen Zeit als in den beiden letzten Jahrhunderten denkbar. v. 20a erinnert auffallend an c. 16 4. v. 20b gehört näher zu v. 21. Bei einem alten Schriftsteller könnte man in שקדי און ein Wortspiel vermuthen: Heiligthumswächter — Unheilswächter; vgl. über den Doppelsinn von און zu c. 1 13. Unser Vf. mag etwa an den Gegensatz: »Wächter des Rechts« gedacht haben. Jeremia construirt das bei ihm sehr beliebte Wort mit על oder ל (1 2. 5 6. 31 27. 44 27). **21** בדבר wird übersetzt: in einer Rechtssache oder um eines blossen Wortes willen oder mit falschem Wort, was alles schwerlich in dem blossen בְּדבר liegen kann. Auch die Übersetzung von מחטיאי: die zur Sünde verleiten, kommt nur durch Eintragung zu Wege, und verurtheilen kann das Wort noch weniger bedeuten. החטיא heisst entweder: sündigen lassen, oder: für einen חטא erklären. »Jemanden sündigen lassen in einer Sache« wäre vielleicht möglich, wenn die Sache genannt wäre. Es bleibt also nur übrig, החטיא als Pendant zu הרשיע anzusehen; das letztere thut der Richter, das erstere der Ankläger, der Denunciant. Vor Denuncianten warnt ein anderer Schriftsteller aus dem 2. Jahrh. (Koh. 10 20), von ungerechten Anklagen sprechen viele Psalmen (z. B. 7 4), und die »Heiligen« hatten viel zu leiden von denen, die sagten: Unsere Lippen sind mit uns, wer ist Herr uns? (Ps. 12 4). בדבר heisst also wohl: mit Rede, mit Worten. Die Genannten wissen mittelst advokatischer Beredsamkeit, durch die sie dem ehrlichen processscheuen Bürger überlegen sind, Menschen schuldig zu machen, als schuldig hinzustellen. Sie wissen ferner dem Schiedsrichter im Thor, wo das Gericht abgehalten wird (Job. 31 21. Spr. 22 22. Dtn. 16 18. Am. 5 12. 15) Schlingen zu legen, d. h. wohl, durch listige Redekniffe, vielleicht auch Geschenke oder anderweitige Beeinflussung den Schiedsmann für sich einzufangen, »blind« zu machen (Dtn. 16 19). יְקֹשׁוּן, das das part. fortsetzt, ist impf. von קוש = יקש (O. § 244b. G.-K. § 72 Anm. I, 2). Durch solche Künste überwinden sie den Unschuldigen. הטה

[22]Darum so spricht Jahve, der Gott des Hauses Jakobs, der Abraham erlöste:
Nicht mehr soll erbleichen Jakob und nicht mehr sein Antlitz erblassen,
[23]Denn wenn er sieht das Werk meiner Hände in seiner Mitte, werden sie [heiligen meinen Namen,
Werden heiligen den Heiligen Jakobs und den Gott Israels fürchten,
[24]Und erkennen werden die Geistesirren Einsicht und die Murrenden die Lehre [lernen.

* * *

---

ist in unserm Sinn häufig Am. 5 12. Spr. 18 5. Mal. 3 5. בתהו, durch Nichtiges, in diesem Sinne besonders oft bei Deuterojes., bei Tritojes. (59 4) noch mit dem Nebensinn des שוא, der auch hier am Platz ist. Das Unwesen der Rabulisten muss zur Zeit des Vf.s besonders arg gewesen sein, da er verhältnismässig so weitläufig darüber redet. **22** kehrt zum Hauptthema zurück. »Darum«, weil die goldene Zeit bevorsteht, soll man nicht mehr zweifeln oder murren, denn es ist für »Jakob«, für die Juden, nichts mehr zu befürchten, ein Satz, der sich in der jesaianischen Umgebung sehr wunderlich ausnimmt, denn Jes. spricht von nichts als von der bevorstehenden Beschämung »dieses Volkes da«. Dass die Erlösung Abrahams in der Zeit Jesaias ein ganz fremder Gedanke ist, hat bereits Wellh. bemerkt, aber zu unserem Zusammenhang passt sie durchaus und ist keineswegs Einsatz. Allerdings ist der Relativsatz jetzt reichlich weit von dem Substantiv getrennt, auf das er sich bezieht, eben deshalb muss man aber mit Lowth im Vorhergehenden אֵל statt אֶל sprechen, dies um so mehr, als die Wendung: »über das Haus Jakobs« vollkommen überflüssig ist. Die spätjüdische Sage, dass Abraham aus dem »Feuer der Chaldäer« gerettet worden sei, ist aus dem Namen Ur Kasdim herausgesponnen, der selber erst in nachexilischen Schriften vorkommt. יחורו soll wohl ein gewählteres Wort sein als das gewöhnliche יחפרו. **23** »Denn« wenn die Juden das Werk Jahves unter sich sehen, nämlich seine Gerichte an den Tyrannen, Spöttern und Ungerechten und die glorreiche Erhöhung der Gemeinde, so werden sie Jahves Namen heiligen, werden ihm, befreit von der Blindheit und Verkehrtheit, alle eifrig dienen. ילדיו kann nicht acc. zu בראתו sein, sondern nur Erklärung des Suffixes dieses infin., also eine Glosse, die nur für recht thörichte Leser nützlich sein konnte, da sowohl בקרבו als der plur. des folgenden Verbums deutlich genug zeigt, dass Jakob das Volk ist und nicht der Patriarch, den man sich ja allerdings auch als besorgt für das Geschick seiner Nachkommen dachte. »Sie werden heiligen den Heiligen Jakobs« kann man doch nicht anders als Schwulst nennen, zumal nach einem Satz gleichen Inhalts (vgl. 5 16). Über יעריצו vgl. zu c. 8 12; der Ergänzer hat in c. 8 13 wohl schon die falsche Lesart תקדישו gelesen. **24** ידע בינה auch Job. 38 4; בינה ist hier als Synonymum von חכמה vgl. Koh. 8 16 nicht die Thätigkeit des Erkennens, sondern dessen Inhalt, und die Phrase offenbar secundärer Art. Aus der Chokmalitteratur stammt auch לֶקַח, dem das spätere קַבָּלָה entspricht. Ist תעי־רוח ein älterer Ausdruck, so bedeutet es wohl zunächst die durch einen Geist irrenden, d. h. die Irrsinnigen. Die jetzt verblendeten oder unzufriedenen Juden werden in Folge der Wendung des Geschickes sich gern der Belehrung und der Disciplin des Gesetzes hingeben vgl. Spr. 1 5. Der Grundgedanke ist immer, dass die Juden als Juden des Heiles sicher sind.

Neuntes Stück c. 30 1—5: Wehe über das nutzlose Bündnis mit Ägypten. Die Bestimmung der Abfassungszeit hängt von der Beantwortung der Frage ab, wann sich die Judäer nach Ägypten um Hülfe wandten. Das letztere umfasst zu der Zeit der Rede das Gebiet von Zoan (Tanis, im Nordosten) bis Chanes (Hnes, Ἄνυσις, südlich von Memphis), also Unterägypten. Damit ist nicht das Reich des Sabako gemeint, der von Oberägypten aus zwar eine Zeit lang auch Unterägypten beherrschte, dessen Herrschaft aber so wie v. 4 thut nicht beschrieben werden konnte. Die äthiopische Dynastie verlor

**30 [1] Ha über die widerspenstigen Söhne, ist der Spruch Jahves,**
**Auszuführen einen Beschluss und nicht von mir,**
**Zu giessen Gussopfer und nicht mit meinem Geist,**
**Um zu häufen Sünde auf Sünde!**
**[2] Die hinabziehen wollen nach Ägypten und meinen Mund nicht befragten,**
**Zu flüchten in Pharaos Zuflucht und sich zu bergen im Schatten [Ägyptens.**
**[3] Sein wird euch die Zuflucht zur [Schande und die Bergung zur Schmach,**
**[4] Mögen auch in Zoan sein Für- [sten sein und seine Boten bis Chanes reichen:**
**[5] Jeder trägt Unehre davon an dem Volk, das nicht nützt,**
**Dem Volk, das keine Hülfe bringt, sondern Schande und Schimpf dazu.**

* * *

---

die Herrschaft über Unterägypten seit ihrem Misserfolg gegen Sargon, die Deltafürsten, von denen der Fürst von Sais sich Pharao nannte, blieben bis über Sanheribs Zeit hinaus selbständig; nächst der saitischen Dynastie war die tanitische die mächtigste. Nun könnte man an ein Bündnis wider Sargon oder wider Sanherib denken, aber dem ersteren gegenüber scheint sich Juda nach c. 20 nicht so weit mit Ägypten eingelassen zu haben. Daher ist es gerathen, unsere Rede in die Zeit von 704 bis 701 zu setzen. **1** בנים wie c. 1 2.4, wo der Ausdruck besonders motivirt ist; indessen liegt auch hier ein Grund angedeutet in dem ולא מני: mich, den Vater, hätten die Judäer doch fragen sollen. סוררים auch c. 1 23. לעשות angehängt wie c. 5 22. מני für ממני nach c. 22 4. »Zu giessen ein Gussopfer«, nämlich zum Abschluss eines Vertrages, vgl. *σπονδή*, Gussopfer und (im plur.) Vertrag. מסכה kommt nur hier so vor für נֵסֶךְ. Daher andere: ein Gewebe weben, aber נסך heisst nicht weben, sondern giessen oder decken (25 7), מסכה Guss oder Decke (28 20). ולא רוחי ist auffallend kurz: und nicht mit meinem Geist, d. h. unter Zuziehung meines Propheten vgl. c. 29 15. למען selten bei Jes. (c. 28 13), um so häufiger bei den Deuteronomisten; es nennt hier den Zweck für die Folge. Sie häufen Sünde auf Sünde: verkehrt war es schon, an fremde Hülfe, ja überhaupt an Krieg zu denken, doppelt verkehrt ist es, Jahve und seinen Propheten zu umgehen. **2** עוז und מעוז können sowohl von עזז stark sein, wie von עוז, fliehen, abgeleitet werden, doch würde im ersteren Fall die Orthographie incorrect sein und der Sinn nicht sehr passend vgl. den folgenden Ausdruck. עוֹז (intrans. Infin. wie בוֹא) kommt wohl blos zufällig sonst nicht im qal vor; das hiph.: flüchten scil. die Habe würde hier nicht angebracht sein; zu מעוז s. O. S. 384. Der Pharao ist ein nationalägyptischer König; Sabako wird auch II Reg. 17 4 nicht Pharao genannt, obwohl er sich die Titel der Pharaonen angeeignet hatte. Die Palästinenser scheinen sich zunächst an das Nachbarland Ägypten gehalten zu haben, und dem letzteren wäre vielleicht die Zuziehung des Äthiopenkönigs gar nicht angenehm gewesen. Nach c. 18 kommen die Gesandten Tarrakos nach Jerusalem, nicht die judäischen nach Napata, und an Tarrakos Betheiligung an dem grossen Kampf scheint hauptsächlich sein Ehrgeiz schuld gewesen zu sein. **3** Zu בשת vgl. c. 20 5. Ägypten ist selbst machtlos gegenüber Assur; wer sich mit ihm einlässt, kommt sogar in כלמה, blamirt sich v. 5. Oben ist das wiederholte פרעה und צל־מצרים als ästhetisch und rhythmisch unangenehm weggelassen. **4** Warum היו nicht heissen kann: sie sind (Dillm.), verstehe ich nicht. »Sie sind gewesen« (Dillm.) giebt keinen Sinn, denn dass seine (nämlich vermeintlich Sabakos) Fürsten einmal in Zoan gewesen sind, war für Politiker, die mit der Gegenwart zu rechnen hatten, vollkommen gleichgültig; ferner würde Jes., wenn er den Sabako im Auge gehabt hätte, doch das diesem nähere Chanes zuerst und Zoan zuletzt genannt haben; auch hätte er,

30[6] Orakel „Wüsten des Südlandes“.

**[In den Wüsten des Südlandes,]**
**Von wo Löwe und Leu,**
**Führen sie auf der Schulter von [Eseln ihre Güter**
**Zum Volk, das nicht nützt,**

**im Land der Enge und Angst,**
**Otter und geflügelter Saraf,**
**und auf dem Höcker von Kameelen [ihre Schätze**
**7*) dessen Hülfe eitel und nichtig ist**).**

*) Ägypten. **) Darum nenne ich dies: Rahab der Wüsten.

* * *

---

wenn er die Ausdehnung der Äthiopenherrschaft über Mizraim beschreiben wollte, statt Ägypten vorher Kusch haben nennen müssen. Ebenso verkehrt ist es, die Fürsten und Boten als judäische anzusehen; es steht ja doch nicht da: eure Fürsten oder: die Fürsten Judas, sondern: seine, also Ägyptens oder Pharaos Fürsten; und Jes. ist nicht der Meinung, dass Ägypten nicht helfen will, wenn es auch noch so dringend angefleht wird, sondern dass es nicht helfen kann, wie aus der ganzen Rede und aus c. 20 und 31 deutlich genug hervorgeht. Jes. will auch nicht sagen, wie klein die Ägypterherrschaft (Hitz.), sondern wie gross sie sei. Er nennt Zoan und Chanes (ägyptisch Hachnensu, Chnensu, Hnes) als Sitze kleiner Dynastien, weil sie die südnördliche Ausdehnung des damaligen Ägyptens gut veranschaulichen konnten, auch vielleicht in den Kämpfen mit Sabako oft in Palästina genannt waren. Die LXX liest die beiden letzten Wörter von v. 4: חִנָּם יִגָּעוּ (ersteres Wort auch in hebr. codd.) und scheint deswegen die Reichsboten Ägyptens zu bösen Engeln gemacht zu haben; ihre Lesung ist wohl dadurch veranlasst, dass sie die beiden ersten Wörter von v. 5 nicht hatte. **5** Ktib הִבְאִישׁ, ist stinkend geworden, in Unehre gerathen; es passt zu v. 5b und zu כלמה v. 3 und ist als das derbere Wort dem הוביש des Qre vorzuziehen, um so mehr als בשת schon genug vertreten ist. Jeder trägt Schimpf davon (Erfahrungssatz, darum perf.), wenn er auf Leute rechnet, die nicht helfen. לָמוֹ für לָהֶם ist auffällig und der Dativ selber, der v. 7 fehlt, eher lästig, zumal wegen des Plurals. Für die Fassung: sich selber nützen sie nicht, ist die Fortsetzung nicht günstig und der Ausdruck kaum stark genug (vgl. c. 47 14). Wahrscheinlich ist es aus לְעָם entstanden, das das vorhergehende עַל־עַם wieder aufnehmen soll (vgl. zum Stil c. 18 2). Dadurch wird auch dem folgenden Stichos aufgeholfen, der jetzt eigentlich in gar keiner fühlbaren syntactischen Verbindung mit dem Übrigen steht, so aber ein volltönendes Glied abgiebt: dem Volk, das nicht zur Hülfe, sondern zur Schande gereicht. ולא להועיל ist eine leere Wiederholung, fehlt in der ursprünglichen LXX und stört das Metrum, wird daher besser gestrichen.

Zehntes Stück c. 30 6. 7. Inhaltlich mit dem vorhergehenden ziemlich identisch, muss es eben deswegen als ein besonderes Stück behandelt werden. Die Stichwortüberschrift macht wahrscheinlich, dass es einst neben c. 21. 22 gestanden hat und erst vom letzten Redactor hierher versetzt ist; denn die Überschrift würde vor v. 1 stehen, wenn sie erst nach der Verbindung von v. 1—5 mit v. 6 f. entstanden wäre. Dass בהמות nicht den Wasserochsen von Job. 40 10 ff. bedeutet und nicht »emblematische« Bezeichnung Ägyptens ist, das doch nicht im Negeb liegt, bedarf keines Beweises. Aber auch der Sinn »Thiere des Negeb« will nicht recht passen, da doch nur vom Löwen die Rede ist und חיות zu sagen gewesen wäre, wenn die Überschrift auf die Ungeheuer des Negeb zielen wollte. Ich vermuthe, dass die Überschrift wie gewöhnlich ein oder ein paar Worte des Textes wiederholt, dass der letztere mit eben diesen Worten anfing und dass auch das unerklärliche Schlusswort von v. 7 darauf anspielt (s. u.); ich schlage daher vor als Anfang der jesaianischen Rede בְּמַשְׁמַּוֹת נגב oder בְּשַׁמּוֹת נגב, danach als Überschrift: משא משמות oder בשמות, welch letzterer Ausdruck in בהמות durch Conjectur umgeändert wurde, als er im Anfang der jesaian. Rede weggefallen war. Dadurch erhalten wir den Vortheil, dass

**30⁸ Jetzt geh hinein, schreib es nieder*), und auf ein Buch zeichne es,**
**Dass es sei für einen späteren Tag, zum Zeugen für immer!**

*) auf eine Tafel in ihrer Gegenwart.

---

jetzt nicht mehr mit so unnützer und bei Jes. ganz ungewöhnlicher Geheimthuerei von dem Lande der Drangsal gesprochen wird, das man ohne die nichtjesaianische Überschrift höchstens aus dem geflügelten Saraf errathen könnte, und dass das pluralische Suffix von מהם (masc. statt fem. wie oft bei diesem Suff. s. G.-K. § 121, 6 Anm. 1) jetzt nicht mehr in der Luft steht. Denn dass מהם bedeute: aus dessen (des Landes) einzelnen Theilen, oder dass es gar auf צרה und צוקה gehe und partitiv sei, ist ja doch nur eine Ausflucht der Verzweiflung, die lieber dem Jes. die ärgste Geschmacklosigkeit aufbürdet, als die eigene Verlegenheit eingesteht. In den Wüsten (c. 15$_6$) des Negeb, wo es kein Wasser und keine Lebensmittel giebt, in dem Nothlande, das Jer. 2$_6$. Dtn. 8$_{15}$ in ganz ähnlicher Weise geschildert wird und über dessen Sarafen zu c. 6$_2$ zu vergleichen ist, wandern die Abgesandten Judas, die sich v. 1 erst zur Wanderung anschicken, mit den auf Esel und Kameele geladenen Huldigungsgeschenken für Pharao, einem Ziel entgegen, von dem nur Enttäuschung winkt. Der Plur. חילֵיהם nur hier. Werden die Geschenke von Lastthieren getragen, so bestehen sie nicht blos in Gold und Silber, sondern auch in edlen Landesproducten vgl. Gen. 43$_{11}$. Jes. 39$_2$. **7** Die emphatische Voranstellung von מצרים hat gar keine Berechtigung. Wahrscheinlich ist das Wort eine Glosse zu dem עם v. 6, aus der Zeit herrührend, wo v. 6f. noch nicht mit v. 1—5 verbunden und also eine nähere Bezeichnung des nutzlosen Volks von Nöthen war. Wird es gestrichen, so erhält man aus dem Schluss von v. 6 und v. 7a ein Distichon, das dem von v. 5 (nach unserer Lesung) gut entspricht: das Volk nützt nicht und hilft nicht ordentlich. Sonderbar ist v. 7b. »Darum nenne ich (wer? Jahve oder der Prophet oder ein dritter?) dieses (was?): rahab hem, schabet«. Dass Jahve, als wäre er ein Mensch, oder auch sein Prophet Ägypten wegen seiner Unthätigkeit oder Machtlosigkeit mit einem Spitznamen belegen sollte, ist ein zu abenteuerlicher Gedanke, als dass man ihn dem Jes. oder auch einem andern alten Schriftsteller zutrauen dürfte; wahrscheinlich rührt die spöttische Randglosse von einem Leser her. Damit harmonirt es, dass die Namengebung, so räthselhaft sie ist, doch voraussetzt, dass Ägypten längst Rahab genannt wurde: dieser apokalyptische Räthselname findet sich aber erst bei den spätesten Schriftstellern (Ps. 87$_4$. 89$_{11}$), nachdem seit dem Exil die Lust für das Mythologische aufgekommen und Hesekiel mit der Bezeichnung Ägyptens als des grossen Wasserthieres (Hes. 29$_3$. Jes. 27$_1$) voraufgegangen war. Auch kommt רהב erst im Hiob (9$_{13}$) als Name eines mythischen Ungeheuers vor. Der Glossator dachte bei seinem לזאת offenbar an den Landesnamen Ägypten, der selber am Anfang von v. 7 eingesetzt ist. Nach der Meinung des Ktib und der Punctation nennt nun die Glosse Ägypten: Rahab, die sind Sitzen, oder: Rahab sind sie, Sitzen. Es ist nicht schön, dass diese unglaubliche Auffassung von manchen Exegeten acceptirt ist, die sich beeilen, das הם durch das angebliche Collectiv zu rechtfertigen (obwohl weder Rahab noch שׁבת Collectiv ist und eben vorher der weibl. Sing. זאת steht) und das Wort Sitzen stillschweigends in Sitzenbleiben = Unthätigkeit umsetzen. Conjecturen sind in grosser Zahl gemacht: רְהָבֶהֶם שָׁבֶת, רהב הַמָּשְׁבָּת, ר' הַמָּשְׁבָּת, הַמַּשְׁבִּית, und sie liessen sich in dieser Weise leicht vermehren, z. B.: ר' הַמְּשֻׁבָּת (Klagel. 1$_7$) oder: ר' הַמְּשֻׁבֶּת (vgl. Mch. 2$_8$. Jer. 37$_7$), aber keiner dieser Vorschläge erklärt die Wahl und den Witz des neuen Beinamens genügend. Wegen des לכן muss הם שבת im Vorhergehenden stecken und aller Wahrscheinlichkeit nach, bei einem Glossator am ersten, nicht blos dem Sinn, sondern auch dem Ausdruck nach. Deshalb lese ich ר' הַמְּשַׁמֹּת, Rahab der Wüste. Dies Wort hat der Glossator auch in der Überschrift gelesen und die letztere auf Ägypten bezogen, da das Stück ja wohl ein massa über Ägypten genannt werden kann; er lässt nun Jahve oder den Propheten diesen Ausdruck der Überschrift in dem hinzugefügten

**[9]Denn ein widerspenstiges Volk ist es, verleugnende Söhne,**
**Söhne die nicht hören wollen die Weisung Jahves,**

---

Schlusssatz erklären: weil Ägypten, zu dem der Weg durch die Wüste führt, »leer« und »nichtig« wie die Wüste hilft, selber gleichsam ein Wasserungeheuer auf dem Trockenen, wie Hes. 29 5 gedroht war, soll es Rahab der Wüste heissen.

Elftes Stück c. 30 8—17. Jesaia soll seine Warnungen und Weissagungen aufzeichnen als Zeugnis für die Zukunft, denn das Volk ist widerspenstig; dessen Unglaube und Ungehorsam wird ihm zum schwersten Verderben ausschlagen. Das Stück will in sofern nicht selbständig sein, als es auf die vorhergehenden Reden anspielt, aber es setzt eben doch eine andere Situation voraus: Jes. steht nicht vor dem Volk, sondern sitzt in seinem Hause und schreibt »für einen folgenden Tag«, obwohl er bald in die ihm gewohnte Form der Anrede zurücklenkt. Es ist ein interessantes Beispiel für die Art, wie seine Schriften zu Stande kommen: er kann nicht mehr reden, wenigstens nicht mit Nutzen, so schreibt er, aber auch das Schreiben wird ihm von Jahve geboten. Es wäre nun wichtig zu wissen, wie weit diese Schrift geht, doch haben wir für diese Frage auf sichere Entscheidung nicht zu hoffen. Ich halte es für möglich, dass Jes. die Stücke, die wir jetzt von c. 28 1 an lesen, die sich recht gut als eine durch Jesaias eigene Hand redigirte Schrift auffassen lassen, in ihrer dem Anschein nach beispiellos correcten chronologischen Reihenfolge zusammengestellt habe; diese Schrift geht dann mindestens bis c. 30 17, umfasst aber vielleicht auch noch c. 30 27—31 9. Die Schrift sollte sein und ist geworden ein Zeugnis und Vermächtnis Jesaias für die Zukunft aus einer Zeit, wo seine Mission beendigt schien, wo das Volk auf dem Punct der Verblendung angelangt war, der nach c. 6 bei dem Vernichtungsgericht erreicht sein sollte, wo es aber andererseits ein Häuflein Gläubiger gab, die c. 29 1—8 und 30 27 ff. verstehen und sich daran trösten und aufrichten konnten. Eine Schrift verwandter Art und Abzweckung glaubten wir in c. 8 16—18 angedeutet zu sehen. **8** Den ersten Stichos verstehe ich nicht. »Geh hinein« heisst doch wohl: gehe in dein Haus, da בוא sonst eine nähere Angabe bei sich haben müsste; »und schreibe es auf eine Tafel in ihrer Gegenwart«. Auf eine Tafel schreibt man nur ein kurzes Wort (c. 8 1.2. Hab. 2 2). Wo hätten wir dies kurze Wort zu suchen? Denn wenn es nicht angegeben wäre, so hätte die Erwähnung der Tafel keinen Zweck. Man verweist nun auf v. 7 b, aber der rührt nicht von Jes. her und kann durch diese Tafel nicht als echt erwiesen werden, abgesehen davon, dass wahrscheinlich v. 6 und 7 nicht in diese Schrift aufgenommen waren. Und was bedeutet אתם, in ihrer Gegenwart? Welche Leute hat Jes. mit in sein Haus genommen, um vor ihnen die Tafel zu beschreiben, die ההלכים von v. 2, die Wüstenwanderer von v. 6 oder die Ungläubigen von v. 9? Denn es liegt doch auf der Hand, dass אתם nicht heissen kann: »so dass die Tafel bei ihnen (ausserhalb des Hauses Jesaias) sei und bleibe« (Dillm.), da müsste doch das בוא gestrichen werden. Und wie verhalten sich die Suffixe von כתבה und חקה zu einander? und warum steht nicht das erste Verbum bei ספר und das zweite bei לוח? Hat Jes. geglaubt, dass die Tafel ewig existiren würde? von einem Buche konnte er dies annehmen, weil es immer wieder abgeschrieben wird und die Abschrift denselben Werth hat wie die Urschrift, während eine Inschrift, die das Sitzenbleiben Rahabs verkündigt, schon dem nächsten Jahrzehnt gleichgültig sein konnte und die Tafel, wenn einmal zerstört oder verwittert, gewiss nicht erneuert wurde. Aus diesen Gründen ist על־לוח אתם als ein Einsatz anzusehen, der in Nachahmung von c. 8 1 f. erst auf Grund von v. 7 b in den Text gekommen ist. Das Suffix von כתבה bezieht sich auf den v. 15 ff. noch einmal wiederholten Grundgedanken der Reden Jesaias aus den ersten Zeiten Sanheribs, dass man sich nicht auf Menschen verlassen, sondern Jahves wunderbares Werk in Ruhe und Vertrauen abwarten soll, und dass die, die das nicht thun, widerspenstig sind und untergehen werden. Diese »Bezeugung und Weisung« (8 16) wird (Subj. von תהי ist nicht ספר oder

[10]Die sagen zu den Sehern: seht [nicht! — und zu den Schauern: schaut uns [nicht Richtiges!
Redet uns Schmeicheleien, — schaut Täuschungen!
[11]Weichet vom Wege, — biegt vom Pfade,
Schweigt vor uns — vom Heiligen Israels!
[12]Drum so spricht der Heilige Israels: — Weil ihr verachtet dies Wort,
Und vertraut auf Krummes und [Verdrehtes — und stützt euch darauf:
[13]Drum wird euch sein — diese Verschuldung
Wie ein Riss, der sinkt, sich [ausbaucht — in einer ragenden Mauer,
Der plötzlich urplötzlich — kommt ihr Bruch,
[14]Sie zerbrechend wie ein Töpfer-[krug zerbricht, — zerschmetternd schonungslos,

---

gar לוח, sondern das, was das Suff. von כתבה meint) für die Zukunft bleiben, ein Zeuge bis in Ewigkeit. Für לָעַד ist mit Trg. Pesch. Vulg. und vielen Exegeten לְעֵד zu sprechen vgl. c. 19 20. Dtn. 31 19.21. In dem עד־עולם spricht sich nicht das Selbstbewusstsein des Schriftstellers (»monumentum aere perennius«) aus, sondern der prophetische Glaube an die ewige Wahrheit, die Hoffnung und die Entrüstung. Das Buch wird ein ewiges Denkmal des Unglaubens sein. **9** Denn es ist ein widerspenstiges Volk, gottverleugnende Gotteskinder (vgl. Job. 31 28. Spr. 30 9 und zur Sache c. 1 2. 63 8). Die hier gemeinte Thora wird v. 15 noch einmal wiederholt, s. ausserdem zu c. 28 12. c. 8 16. **10 f.** Sie verbieten sogar den Sehern den Mund, wofern sie nicht Angenehmes weissagen wollen. Ähnlich spricht der Zeitgenosse Micha (c. 2 6.11. vgl. 3 11) und früher Amos (2 12. 7 12) und Hosea (9 7.8) und später Jeremia. Die seit Amos aufkommende Eschatologie isolirte die Propheten, die ihr anhingen. Jes. legt den Redenden sein Urtheil in den Mund wie c. 28 15. Für das breite אשר אמרו hat die LXX vielleicht nur אֹמְרִים gelesen. מהתלות, *απ. λεγ.*, deverb. vom hiph. von תלל. Die Pluralform מני v. 11 nur hier. »Weicht ab vom Wege« kann nicht den Sinn haben: weicht ab von Jahves Wegen, von der Gottesfurcht, was weder einen Anhalt im Context hat, noch im Interesse jener Politiker läge, sondern bedeutet: gebt eure Richtung auf, euer Bestreben, uns durch Unglücksdrohungen Furcht, Unbehagen, Sorgen einzuflössen. Jes. lässt sie nur wieder mit seinen eigenen Worten sprechen: sein Weg ist die ihm von Gott vorgeschriebene Aufgabe. Vom »Heiligen Israels« wollen sie nichts hören, nicht als ob sie die Jahvereligion aufgeben wollten, vielmehr hören sie es gern, wenn andere Propheten ihnen im Namen Jahves Angenehmes prophezeien (Mch. 3 11); sie wollen sich nur nicht sagen lassen, dass ihr Thun sich mit der Jahvereligion nicht vertrage, ein Hohn auf sie sei (14) und die Strafe nach sich ziehe. Der Zusammenhang zeigt aber deutlich, dass absolut keine Rede von »Heiligkeitsforderungen« ist, die überhaupt kein alter Prophet stellt, sondern nur von der politischen und persönlichen Unterwerfung unter Jahves Leitung der Geschichte, von der Hingebung an Jesaias Eschatologie. So stellt **12** die falsche Politik in den Vordergrund; es ist die weltliche Politik der Ränke und Schliche, die mit Ägypten ein Bündnis zu stiften sucht und dies nicht blos vor dem assyrischen Oberherrn (der sich muthmasslich wie später Nebucadnezar Hes. 17 13—19 hatte Treue schwören lassen), sondern auch vor dem eigenen Gott geheim hält. In diesem Zusammenhang und neben נלוז ist עֹשֶׁק, Bedrückung, Erpressung, unpassend und mit Houb. u. a. nach Spr. 2 15 in עִקֵּשׁ zu ändern. Zu den Schlussworten von v. 12 vgl. wieder Mch. 3 11: und auf Jahve stützen sie sich. Zu מָאָסְכֶם, syr. möösᵉkem, s. G.-K. § 61, 1 Anm. 2. **13** Der Nachsatz zu dem יען v. 12. Die Verachtung der göttlichen Weisung und die eigenmächtige Politik ist eine Verschuldung, die aus eigener innerer Con-

**Dass nicht mehr gefunden wird in seinem Getrümmer eine Scherbe,**
**Zu fassen Feuer vom Heerde und zu schöpfen Wasser aus der [Cisterne.**

**[15]Denn so sprach der Herr, Jahve, der Heilige Israels:**
**Durch Abkehr und Ruhe sollt ihr gerettet werden,**
**Im Stillesein und Vertrauen wird liegen eure Kraft,**
**Doch ihr wolltet nicht [16]und sprachet: nein!**
**Sondern auf flüchtigem Ross wollen [wir fliegen, darum sollt ihr fliehen,**
**Und auf dem Renner wollen wir [reiten, drum werden rennen eure Verfolger!**

---

sequenz immer stärker anwächst, bis plötzlich das Verderben da ist. Das prächtige Bild dieses Verses ist dem Bild unsers Dichters von der Schuld, die fortzeugend Böses muss gebären, noch überlegen; der Doppelsinn des Wortes עָוֹן, das sowohl subjectiv die Schuld, wie objectiv die Last und Strafe der Schuld bedeutet, kommt zur vollen Geltung. Der Zwiespalt zwischen Jahve und Juda ist für letzteres wie ein Riss in einer hohen Mauer, der von oben beginnt, dann in immer stärkerem »Ausbauchen«, Abweichen von der lothrechten Linie, sich vergrössert und zuletzt an dem Punct anlangt, wo das Übergewicht zu gross wird und die ganze Stelle plötzlich einstürzt. Zuerst der Unglaube, dann die heimlichen Zettelungen, zuletzt die trotzige Auflehnung wider die göttliche Abmahnung: da giebt's kein Halten mehr, dem moralischen Sinken muss der Sturz folgen, denn Israel kann nicht ohne Jahve oder gar in Auflehnung gegen ihn bestehen. Riss hat den Doppelsinn Riss oder Reissen und rissige, reissende Stelle, das letztere wiegt hier vor. **14** Und der Sturz wird gründlich sein, wie mit Hülfe eines neuen, durch das Wort שֶׁבֶר angeregten Bildes ausgeführt wird. וּשְׁבָרָהּ darf wegen des folgenden כתות לא יחמל nicht in וְשִׁבְּרָה (LXX) verändert werden; Subj. ist שֶׁבֶר oder eigentlich ein daraus zu entnehmendes »es«; das dreifache שבר־ dient einer kunstlosen Klangmalerei. Für כָּתוּת ist wegen יחמל der inf. abs. כָּתוֹת zu schreiben (Dillm.). So vollständig scheitert die Politik der Grossen, dass Judas Staat darüber ganz in Scherben geht. **15** bis **17** fasst noch einmal alles zusammen. Zuerst was Jahve verlangt hat, seine Thora v. 9. 12. c. 8 16, eine Wiederholung jenes: Halte dich ruhig, wenn ihr nicht glaubt, bleibt ihr nicht c. 7. Durch Enthaltung von Selbsthülfe, durch Vertrauen auf Jahve hätten sie sich retten können. Das ist der allgemeine Satz, von dem freilich Jes. niemals geglaubt hat, dass er für die Gesammtheit oder auch nur für die Mehrheit des Volks von practischer Bedeutung sein werde. Er selbst hat sein Bestes gethan, das Volk für den »Glauben« zu gewinnen, aber er hat nach seiner Behauptung c. 6 von Anfang an gewusst und thatsächlich immer wieder erfahren, dass das Volk blind ist und immer blinder wird. Er schreibt es hier dem Nichtwollen zu, aber hauptsächlich deshalb, um den Inhalt von v. 16 rhetorisch besser vorzubereiten, denn er hat so eben noch durch das Bild von dem unaufhaltsam fallenden Riss angedeutet, dass das Volk sich längst nicht mehr in der Gewalt hat. Der objective Historiker wird sagen müssen, dass Jes. mit seiner Forderung des Glaubens und der selbstverleugnenden freudigen Unterwerfung unter Jahves Führung seiner Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt war; ihn haben erst die Christen verstanden, die selbst die Flucht vor dem Martyrium verwarfen, oder ein Luther, der seinem Fürsten sagt, dass nicht dieser ihn, sondern er den Fürsten schütze. Dagegen bezweifle ich, dass man objectiv urtheilt, wenn man sich ganz auf die Seite der Gegner Jesaias stellt, den Ahas verständig nennt, weil er sich feige dem Assyrer in die Arme wirft, und den Hiskia nur deswegen nicht in gleicher Weise lobt, weil er nicht reüssirt hat. Gegenüber solcher Klugheit, die Jes. recht gut als solche erkennt c. 29 14, vertritt er den höheren Standpunct der Idee; und was wäre

**[17]Vor dem Dräuen von fünfen*) werdet ihr fliehen,**
**bis dass ihr seid ein Rest**
**Wie der Mast auf dem Bergeshaupt,**
**und wie die Fahne auf dem Hügel.**

*) Je ein tausend vor dem Dräuen eines Einzigen.

[18]Und darum ist Jahve voll Ungeduld, euch Huld zu schenken,
Und darum erhebt er sich, eure Noth zu heben;
Denn ein Gott des Rechts ist Jahve,
Heil allen, die auf ihn harren!

---

aus der Religion geworden und was wäre die Religion werth, wenn er es nicht gethan und mit Recht gethan hätte? שׁוּבָה erklärt man wohl am besten nach Mch. 2 8: שׁוּבֵי מִלְחָמָה, abgewandt vom Kriege, friedlich gesinnt. **16** Jene Grossen haben phantastische Ideen von grossen Thaten, die sie vollbringen wollen, im Bunde mit den Ägyptern; auf Rossen zu reiten, ist für sie ein Hochgefühl, obwohl Juda, auch wenn Ägypten die Pferde lieferte, zu der verbündeten Armee nur ein kleines Reitercontingent hätte stellen können (c. 36 8). Das maqqeph in לֹא־כִי ist sonderbar unpassend. **17** Aber sie sind nur Helden in ihrer Phantasie, vor dem wilden Kriegsruf von nur fünf Assyrern werden sie davon fliehen vgl. c. 22 2.3. Die ersten fünf Wörter von v. 17 scheinen mir eine Glosse zu sein, veranlasst durch die »Fünf« des Textes und abhängig von Dtn. 32 30. Lev. 26 8. Jos. 23 10; denn es fehlt ein Verbum, גַּעֲרַת wäre eine öde Wiederholung, und אֶלֶף אֶחָד, das nicht »ein ganzes Tausend« heissen kann, ist nur in einer Glosse erträglich. נוֹתַרְתֶּם klingt an תֹּרֶן an; sie werden vereinzelt, als versprengte Flüchtlinge, übrig bleiben, wie ein einsamer Signalmast auf dem Berge vgl. c. 1 8. I Sam. 11 11.

Zwölftes Stück c. 30 18—26. Es ist wieder Zusatz des Redactors, der vielleicht eine Lücke im alten Text ausfüllt und im Stil von c. 29 16—24 die Juden, speciell die Jerusalemer des 2. Jahrh. durch die Hinweisung auf die bevorstehende goldene Zeit zu trösten sucht. Das »Darum« v. 18 ist so gänzlich unmöglich als Fortsetzung von v. 17, dass man nur annehmen kann, der Ergänzer habe das Auge viel mehr auf seinen eigenen früheren Einsatz c. 29 16ff., als auf den Text des alten Propheten gerichtet gehabt. Wie in c. 29 geht er auch hier ganz und gar vom fertigen eschatologischen Dogma aus. Das Volk in Zion ist Jahves Liebling, der nicht weinen darf; Jahve selbst wird zugegen sein und das Volk vor Verirrungen, die Strafe nach sich ziehen, durch Lehre und Leitung bewahren; das Land aber wird, wie auch Sonne und Mond, wunderbar verwandelt werden »am Tage des grossen Mordens, wenn die Thürme fallen«. Also durchweg Vorstellungen, die der spätesten Eschatologie angehören, ferner dieselbe äussere Situation wie c. 29 16ff., nämlich erlittene Drangsalirung, vielleicht auch Belagerung (vgl. c. 28 5f.), Muthlosigkeit des Volkes nebst Zeichen von Verirrung, ja von Abfall. **18** Jahve harrt darauf, euch zu begnadigen, erhebt sich, sich eurer zu erbarmen (bem. die Alliterationen), die Noth wird bald vorüber sein, wo Jakob nicht mehr zu Schanden wird c. 29 22ff., denn bis zum jüngsten Tage ist es ja nur noch ein kleines Weilchen 29 17. Zahlreiche Exegeten haben an diesem Vers gezeigt, was Kunst und Verzweiflung vermag, indem sie ihm glücklich den entgegengesetzten Sinn entlockt haben. »Jahve harrt darauf« soll heissen: er steht an, es zu thun; »er erhebt sich« wird umgedreht in: er bleibt fern, oder: er bleibt hocherhaben und theilnahmlos; und wo das sprachliche Gewissen gegen diese Wortverdrehung rebellirt, wird יָרוּם in יִדּוֹם verwandelt: er wird schweigen = sich ruhig verhalten, während die beiden לְ vor den Infinitiven stehen bleiben. Was ist solcher Kunst unmöglich! und wozu exegesirt man überhaupt noch? Und statt diese Deutungen künstlich zu nennen, zieht Dillm. vor, den Propheten der Künstlichkeit zu beschuldigen, wenn das חוֹכֵי am Schluss den gewöhnlichen Sinn hat und v. 19ff. sich mit dem dem v. 18a aufgenöthigten

[19]Denn Volk in Zion, das wohnt in Jerusalem, weinen sollst du nicht,
Begnadigen wird er dich auf den Laut deines Schreiens, wie er es hört, hat
[er dich erhört.
[20]Und gab euch der Herr Brod der Noth und Wasser der Drangsal,
So wird sich nicht ferner abwenden dein Lehrer (?);
Und es werden deine Augen sehen deinen Lehrer,
[21]Und deine Ohren werden hören Rede hinter dir also:
Das ist der Weg, geht auf ihm! mögt ihr rechts, mögt ihr links gehen.

---

Sinn durchaus nicht vertragen will. משפט, auch c. 28 6. 4 4, bedeutet das gerechte Gericht, durch das Jahve die Gemeinde von den Tyrannen befreit und von der Unreinheit säubert. Zu dem letzten Stichos vgl. Ps. 2 12; חוכי (zum stat. c. vgl. c. 5 11) correspondirt dem יחכה: Jahve verlangt danach, seinem Volke wohlzuthun, Heil denen, die nach ihm verlangen. **19** Auch das כי beweist, dass der Vf. von jener künstlichen Deutung nichts weiss. »Das Volk in Zion, das in Jerusalem wohnt«, wie man gegen die Accente verbinden muss, ist ein manierirter Ausdruck und nur unter der Voraussetzung verständlich, dass Zion und Jerusalem schon hochwerthe und heilige Namen sind. Im 2. Jahrh. mussten in allen übrigen Städten die Juden mit Fremden und Abtrünnigen zusammenwohnen, in Jerusalem hielten sie streng auf rein jüdische und gesetzestreue Bevölkerung. Dies Volk darf nicht weinen (בכי für בכה s. c. 22 13), es ist Jahves Liebling und Schoosskind; Jahve, der danach verlangt, sich seiner zu erbarmen, wird dies sofort thun (יְחָנְךָ für יָחְנְךָ O. § 243 a), so bald es nur zu ihm schreit; so bald er es hört (שמעה nom. verbi nur hier), hat er es schon erhört. Das ist die Meinung, die die Historiker seit dem Deuteronomium ihrer Pragmatik zu Grunde legen, die aber die alten Propheten keineswegs theilen (Jer. 15. Am. 8 2. 11 f.), am wenigsten Jes. (c. 1 15). **20** Da jetzt nicht mit einem Male eine Drohung, nicht einmal eine limitirte (das Brod der Noth als vorübergehendes Zuchtmittel), folgen kann, so ist v. 20 a entweder ein Einschiebsel oder wahrscheinlicher nur Vordersatz zu v. 20 b. Das Brod der Noth und Wasser der Drangsal (לחץ im Appositions- statt Genitivverhältnis zu מים G.-K. § 116, 6 Anm. b) steht fast wörtlich so I Reg. 22 27, wo aber מים לחץ zugesetzt sein könnte; es bezeichnet dort die schmale Gefängniskost. Bist du auch auf schmale Kost gesetzt gewesen — vielleicht darf man auch an die Hungersnoth bei der Belagerung der Stadt durch Antiochus Sidetes denken —, so wirst du künftig deinen Gott bei dir haben, ja ihn beständig (part.) sehen. יכנף vielleicht denom. von כָּנָף, sich zur Seite wenden; ebenso gut würde die Bedeutung des arab. כנף, verhüllen, hierher passen. Für das erste מוריך sollte man eigentlich einen anderen Ausdruck, z. B. פודיך erwarten, da der Gegensatz dieses Stichos gegen v. 20 a gar nicht scharf ist. Man muss in v. 20 b nicht den moralisirenden Sinn hineinkünsteln: wenn die Noth Zion gebessert hat (wo steht das?), so wird Gott nicht mehr »bei Seite geschoben« durch den Unglauben, sondern (?) man wird »auf ihn« (!) sehen, was dann Gegensatz zu v. 10 f. sein soll! Der Gegensatz zu dem Sehen Gottes ist nicht der Unglaube, höchstens der Kleinglaube, die Blindheit von c. 29 18, die das Unglück hervorgerufen (nicht gebessert!) hat, aber einfacher: das gegenwärtige Nicht-sehen Gottes, die (scheinbare) Gottverlassenheit Zions. Als מוריך (sing., s. O. § 131 e), als Judas Thoralehrer, wird Jahve mit Augen gesehen werden (Job. 19 27), sichtbar im Volk zugegen sein. Das letztere ist ja die Ansicht der spätesten Eschatologiker (4 5 f. 24 23); dass er aber der Thoralehrer der Juden ist — denn den älteren Sinn (s. zu 1 10. 9 14) kann מורה hier nicht haben —, ist eine interessante Bereicherung der apokalyptischen Eschatologie, die allerdings noch nicht so weit geht wie die talmudische Behauptung, dass Gott selber täglich in der Thora studire. **21** Fehltritte wird es dann, wie es im Nomismus nicht anders möglich ist, auch noch geben, aber so bald man nach rechts (תאמינו mit א statt י) oder links abweicht, wird immer der richtige Weg angegeben durch Jahve selber, der hinter den Juden einhergeht, wie der

[22] Und du wirst verunreinigen den Überzug deiner silbernen Schnitzbilder
Und das Kleid deines goldenen Gussbildes,
Wirst sie wegstreuen wie etwas Ekelhaftes, hinaus! dazu sagen.
[23] Und geben wird er den Regen deiner Saat, womit du besäst den Acker,
Und das Brod des Ertrags des Ackers, das wird fett und markig sein.
Weiden wird dein Vieh an jenem Tage auf erweiterter Aue;
[24] Und die Rinder und Esel, die den Acker bearbeiten,
Gesalzenes Mengfutter werden sie fressen, das gewurfelt ist mit Wurfschaufel [und Wurfgabel.
[25] Und es werden sein auf jedem hohen Berge
Und auf jedem ragenden Hügel wasserführende Bäche,
Am Tage des grossen Würgens, wenn Thürme fallen.

---

Vater hinter den Kindern. Ähnlich c. 29 18: die jetzt Tauben werden die Worte des Buches hören. **22** Freiwillig und eifrig entfernt man alsdann allen Götzendienst. Ähnlich wird nach c. 27 9 Israels Sünde entfernt durch die Zerstörung der Sonnensäulen vgl. ferner c. 2 20. 17 8. 31 7. Es ist kaum nöthig, anzunehmen, dass der Ergänzer sich hier in die Situation des Jesaia versetzt, denn auch im 2. Jahrh. gab es unter den Juden, selbst unter den nationalgesinnten, oft genug Götzenbilder vgl. II Mak. 12 40. Sach. 10 2. Das erste Wort von v. 22 muss wegen des Suff. in טמאת verwandelt werden, so oft auch sonst zwischen dem sing. und plur. gewechselt wird. Der Silber- oder Goldüberzug des Bildes scheint fast als die Hauptsache angesehen zu werden, vielleicht schon in alter Zeit, da sich so am Besten erklärt, wie das אֵפוֹד, das doch mit אפדה ziemlich identisch sein dürfte, oft wie etwas Selbständiges neben dem Bilde auftritt, um vorzüglich zum Orakelgeben zu dienen. Wahrscheinlich hüllte sich der כהן, wenn er ein Orakel erlangen wollte und vor dem Orakel Suchenden die Gottheit vertrat, in die Maske des Gottes: die älteste und sinnlichste Form jener Verhüllung, die zu c. 29 10 besprochen wurde. Dass dem Goldblech des Götzenbildes magische Kraft innewohnt, bezeugt indirect das Verbot Dtn. 7 25 f., dass man es an sich nehmen oder ins Haus bringen soll, um nicht dadurch verstrickt zu werden. Jene Kraft wird beseitigt durch Verunreinigung (II Reg. 23 8 ff.), noch gründlicher durch Pulverisirung. Der kurze Ausdruck תזרם scheint auf der Stelle Ex. 32 20 zu beruhen: das Goldblech wird pulverisirt und der Staub zerstreut. Ges. erinnert daran, dass man im Mittelalter die Asche verbrannter Ketzer in die Flüsse oder in die Luft streute. **23—25** schildert in Anlehnung an c. 32 20 die Fruchtbarkeit des Landes »an jenem Tage«, wovon auch c. 4 2 sprach. Jahve giebt der Saat, womit das Volk den Acker besät (זרע mit doppeltem acc. vgl. c. 5 2), den richtigen Regen vgl. Sach. 10 1. Zum sing. מקניך s. zu מוריך v. 20. Die Rinder und Esel, welche letzteren auf leichtem Boden auch zum Pflügen verwendet wurden (Dtn. 22 10), bekommen Mengfutter, d. h. bestes Futter (Job. 6 5), das mit Salz oder Salzkräutern gemischt ist (Ges. führt ein arabisches Sprüchwort an: das süsse Futter sei das Brod, das salzige das Confect der Kameele) und gewurfelt wurde (l. זֹרָה, perf. pual, mit Ew. u. a.) mit der Wanne und der sechszinkigen Wurfgabel. In v. 25 sollte man והיו erwarten, wenn והיה nicht heissen soll: es wird geschehen, und ein Imperf. ausgefallen ist. Palästina hat dann Wasser genug, woran es ihm jetzt mangelt, denn auf jedem Berge (»hoch« und »ragend« ist ein ziemlich unnützer, aus c. 2 12 ff. entlehnter Redeschmuck) giebt es Bäche, die auch wirklich Wasser führen vgl. Jo. 4 18. Das wird der Fall sein »am Tage des grossen Blutbades, wenn Thürme fallen«. Dies klingt wie eine Anspielung auf bekannte ältere Stellen. Die Thürme wären ja freilich c. 2 15 vorhanden, das grosse Morden c. 27 1. 7; immerhin fragt sich, ob der Vf. nicht noch bestimmtere Anhaltspuncte hatte. So viel ist gewiss, dass die Zeitgenossen des Vf.s schon durchaus mit der Eschatologie bekannt sein mussten, wenn er ihnen ein Verständnis dieser kurz hingeworfenen Andeutung zumuthen konnte.

[26]Und es wird das Licht der Blassen wie das Licht der Glühenden sein,
Und das Licht der Glühenden wird siebenfach sein wie das Licht von sieben
Am Tage, wo Jahve verbindet den Bruch seines Volkes [Tagen,
Und die Zertrümmerung seines Schlages heilt.

* * *

---

Characteristisch ist für ihn wie für das spätere Judenthum, dass ihm, während er von den weinenden Juden so wehleidig spricht, das grosse Morden den Hauptinhalt des Gerichts bildet und ein Gefühl des Behagens verursacht, da er es so eng an die voraufgehenden idyllischen Bilder anschliesst. Jes. verhüllte c. $18_5$ das grosse Blutbad, auf das zu rechnen er etwas mehr Grund hatte, durch ein Bild. Das Dogmatische dieser Eschatologie zeigt sich besonders darin, dass gar nicht gesagt zu werden braucht, wer abgeschlachtet werden soll; es sind natürlich die Weltmächte, deren Bild vielleicht die Thürme sein sollen. **26** Der Mond wird dann so hell scheinen wie jetzt die Sonne und die Sonne siebenmal so stark wie jetzt. Dass dies ohne allen Übergang an das Vorhergehende, mit dem es scheinbar gar keine Fühlung hat, angehängt werden kann, ist ein weiterer Beweis für den secundären Character dieser Zukunftsbilder. Sonne und Mond werden mit ihren poetischen Namen genannt wie c. $24_{23}$; im Übrigen ist die Vorstellung ziemlich verschieden, da in jener Stelle wie auch bei Tritojes. (c. 60) Sonne und Mond vor Jahves übersinnlichem Lichtglanz zurücktreten, hier nur sehr viel heller leuchten sollen. Doch wird auch hier ein neuer Himmel (c. $65_{17}$) angenommen; die neue Erde ist ja eigentlich auch im Vorhergehenden beschrieben worden, und neue Menschen sind wohl auch nöthig, um das vermehrte Licht aushalten zu können. Eine Glosse, die noch in der LXX fehlt, erklärt das siebenfache Sonnenlicht als ein Licht von sieben Tagen, als siebentägigen Tag, aber so hat es der Vf. wohl nicht gemeint. Wie es scheint, hat letzterer dieselbe Vorstellung vom Verhältnis der Lichtstärke des Vollmondes zu der der Sonne, wie das B. Henoch (c. $72_{37}$. $73_3$): das Sonnenlicht ist siebenmal stärker. Die wunderbare Verwandlung der Natur erfolgt, wenn Jahve den Bruch seines Volkes (v. 13 f.) verbindet (vgl. Jer. $6_{14}$). Das Suff. von מכתו geht nicht auf Jahve, der nach diesem Vf. gewiss nicht Israel schlägt, sondern auf das Volk.

Dreizehntes Stück c. $30_{27-33}$: Jahves persönliches Erscheinen zum entscheidenden Kampf mit Assur. Diese Weissagung ist bestimmt für die Gläubigen (v. 29) und ist darum mehr Gedicht als Rede, fällt auch wohl später als v. 1 ff., nämlich in die Zeit der Invasion Sanheribs (wie c. $9_1$ ff.), und mag der Schrift v. 8 erst nachträglich angehängt sein oder auch gar nicht angehört haben. Leider lässt der Zustand des Textes zu wünschen übrig. **27** »Siehe«, es steht nahe bevor (vgl. c. $17_1$). Jahve kommt von ferne — woher? Ohne Zweifel ist das ממרחק nicht erst durch das Bild des fernher aufsteigenden Ungewitters veranlasst, eher das Gegentheil. Es liegt in dem Wort zunächst ein bewusster oder unbewusster Nachklang des Gedankens, dass Jahve auf dem fernen Wüstenberge haust und von da zur מלחמת יהוה heranstürmt (Richt. 5. vgl. Dtn. $33_2$. Sach. $9_{14}$), wenn auch Jes. nicht grade mehr an den Sinai zu denken braucht. Aber vermuthlich liegt darin ein weiterer Gedanke, den Jeremia (c. $23_{23}$ f.) mit den Worten ausdrückt: bin ich etwa ein Gott aus der Nähe und nicht vielmehr ein Gott aus der Ferne? und den er dann durch den Zusatz erklärt: fülle ich nicht Himmel und Erde? Nahe sind die localen Gottheiten, die Götter der Geschlechterreligion, Jahve ist ferne, aber zugleich überall zugegen. Die räumliche Entfernung Jahves verbürgte den Propheten mehr als unsere transcendentalistischen Abstractionen Jahves unbedingte Überlegenheit. Dies »von ferne« ist mit Enthusiasmus gesprochen. Jahve, überall und nirgends, kommt, wenn seine Stunde da ist (c. $18_4$ ff.). Merkwürdig ist der Ausdruck: Jahves Name. Dass er »aus Decenz statt Jahve« stehe, um den gleich folgenden sinnlichen Bildern, die »nach dem strengen Denken von ihm« nicht zulässig sind, ein Feigenblatt vorzubinden,

**30 [27]Siehe, Jahves Name kommt von ferne —**
**Brennenden Zorns und wuchtiger Erhebung,**
**Seine Lippen sind voll von Grimm**
**Und seine Zunge wie fressendes Feuer,**
**[28]Und sein Athem wie ein strömender Bach,**
**Der bis zum Halse reicht —**
**Zu schwingen Völker in der Schwinge des Unheils,**
**Und bindend seinen Zaum an die Backen von Nationen.**

---

ist ein abscheulicher Missgriff eines modernen Exegeten; und am Wenigsten steht das Wort hier im Sinne von c. 187, wo es den Cultus bezeichnet, wie überhaupt oft bei den Späteren. Vielmehr muss es hier bedeuten: »Jahve persönlich«. So lange man den Namen der Gottheit nicht kennt, ist sie für den Menschen ein unpersönliches Numen; nennt dieses sich, so wird es Person für ihn und tritt in persönliche Verbindung mit ihm. Der Name steht für den Benannten, den persönlich Bekannten; »er kommt, der Jahve heisst«. Wie die Debora ihre Inspirationen von Elohim und dem Malak Jahve erhält (Richt. 58. 23), während Jahve zur Schlacht in Person erscheint, so ist auch hier ein Unterschied zwischen dem Jahve, der unsichtbar dem Jes. ins Ohr hineinspricht, und der Person des sich in den Kampf stürzenden Gottes. Allerdings ist hier die Unterscheidung feiner und verdünnter, nicht grade so sehr deshalb, weil die Gottesvorstellung vergeistigter wäre, sondern weil die Entfernung Jahves, seitdem er nicht mehr auf dem Sinai wohnt, nicht mehr so entschieden in sinnlichem Gegensatz zu den stellvertretenden Numina der Nähe, die ja überhaupt für Jes. bedeutungslos sind, gedacht werden kann; die »Hand« c. 811 ist für den bei Jes. nicht vorkommenden מלאך י׳ ein ziemlich schattenhafter Ersatz. Trotzdem ist auch bei Jes. der Gegensatz zwischen dem alltäglichen Wirken Jahves und dem Kommen in Person und aus der Ferne fühlbar genug. Ein Beweis, dass dem Propheten jede theologische Ader abgeht, liegt darin, dass man nie erfährt, wo eigentlich Jahve seinen Hauptsitz hat; vielleicht hat Jes. eben die Meinung, die Jeremia c. 2324 ausspricht. Jahve kommt »brennend seine Nase und Wucht die Erhebung«, absolute Participialsätze. Das malt das am (südlichen) Horizont aufsteigende Gewitter. Eine schwere Wolkenwand hebt sich empor, unheimlich, von hervorzüngelnder Flamme immer häufiger durchbrochen: das ist Jahve und sein Grimm. Vgl. die Schilderung Ps. 188ff.; der Vergleich lehrt erst die unendliche Überlegenheit Jesaias in Darstellungen Jahves recht kennen. 28 Sein Athem ist der von Wettergüssen und Wolkenbrüchen (v. 30. Richt. 54f.) begleitete Sturm. Die Schilderung ist ganz merkwürdig kurz und prägnant: wenn ein solcher Gewittersturm losbricht, so sind im Nu die (sonst wasserleeren) Wadis in tobende, alles überschwemmende Wildbäche verwandelt, so dass die Anwohner unversehens bis zum Hals im Wasser stehen. Statt dies nun als Folge des Gewitters, in dem Jahve erscheint, hinzustellen, heisst es: sein Athem ist ein solcher Giessbach, der »bis zum Hals hälftet«, d. h. der bis zum Hals reicht (88) und so den Menschen in zwei Theile theilt. Bis hierher geht die Beschreibung der Erscheinung Jahves, in lauter Participialsätzen, die nur einmal durch ein verb. fin. abgelöst wurden (27b), vorübereilend; jetzt kommt, abhängig von בא in v. 27a, die Angabe des Zweckes: zu schwingen Völker in der Wanne des Nichtigen, sie zu schütteln wie Korn und Spreu im Siebe, bis nichts mehr darin bleibt. הנפה, hiph. von נוף mit Femininendung, um an נפת anzuklingen, eine im Hebr. selten vorkommende Form des inf. hiph. (O. S. 583). v. 28b müsste Apposition zu שם יהוה sein: »und als ein irreführender Zaum an den Backen von Nationen«. Aber man begreift nicht, wie Jahve ein Zaum sein kann und warum der Zaum die Völker in die Irre führen soll. Wenn v. 28b nicht wesentlich auf Conjectur des Ktib beruht, so muss in רסן מתעה das Wort Zaum (רסן oder מתג) stecken und ein Verbum. Zufällig kommt die Phrase: einen Zaum anlegen, nicht

[29]**Das Lied wird euch sein**
**Wie in der Nacht, wo das Fest geweiht wird,**
**Und Herzensfreude wie dessen, der geht mit der Flöte,**
**Zu kommen auf den Berg Jahves zum Felsen Israels.**
[30]**Und hören lässt Jahve seinen hehren Donner,**
**Und die Senkung seines Armes lässt er sehen,**
**Mit grimmigem Zorn und der Lohe fressenden Feuers,**
**Sturm und Wetterguss und Hagelstein.**

---

vor (Hesekiel gebraucht c. 38 4 sein ewiges נתן); oben ist (aus Verzweiflung) die Lesung וְרִסֵּן מְגִנָּה befolgt, obwohl רִסֵּן im A. T. sich nicht findet. Zu לְהָנִי mit eingesetztem ā s. O. S. 275. vgl. G.-K. § 93 Anm. 6. **29** scheint einen zweiten Achtzeiler zu beginnen. »Das Lied wird euch sein« klingt etwas abrupt, und besonders ist der Artikel auffällig, wenigstens dann, wenn man das Lied als einen Lobgesang zu Ehren Gottes oder als ein Festlied ansieht. Aber vielleicht denkt der Vf. an das »Lied«, von dem die Debora Richt. 5 12 spricht, den Schlachtsegen, mit dem sie die Scharen in den Kampf sendet. Also: der Schlachtsegen, das Kampflied, wird euch klingen wie der Gesang in der Weihenacht. Das Häuflein der Gläubigen soll das Lied wohl nicht selber singen, wie es vermuthlich auch nicht selber mitkämpfen soll, aber es soll es hören, und die Heerscharen Jahves werden es singen. Natürlich ist es kein liebliches, sondern ein wildes Kriegslied, das aber den Eingeweihten lieblich klingen wird, wie jene Weihelieder, in denen die Vorfreude auf das kommende Fest das Beste ist; es kommt ja jenes Lebensfest, das z. B. c. 9 1 ff. c. 11 1 ff. geschildert wird. Betont man den Parallelismus zwischen שִׁיר und שִׂמְחַת לֵב stärker, so wird man allerdings geneigt sein, das Lied den Jerusalemern in den Mund gelegt zu denken; auch dann kann es kein eigentlicher Festgesang sein (es müsste denn v. 29 an dieser Stelle ursprünglich fremd sein), sondern etwa der Gesang, mit dem die Krieger den Gott herbeirufen oder dem herbeigeeilten Gott zujauchzen (Num. 10 35: erhebe dich, Jahve, dass sich zerstreuen deine Feinde!), und dem Gesang der Festprocession wäre dies Hosianna ähnlich durch das begeisternde Gefühl der Gottesnähe. Das »Fest« könnte an sich jedes der drei חג genannten grossen Feste sein, aber das חג *κατ' ἐξοχην* ist das Herbstfest c. 29 1. Ältere Exegeten verstehen unter der Nacht, in der das Fest eingeweiht wird, das Passah; das hätte aber der jüngste Commentar nicht wieder aufwärmen sollen. Denn das Passah ist keine Einweihungsfeier, sondern ein selbständiges Opfermahl, das vor dem Deuteronomium (das es zum ersten Mal erwähnt) schwerlich in so enger Verbindung mit dem Mazzothfest gestanden hat und nicht auf dem Tempelberg, sondern in den Häusern gefeiert worden ist. Unsere Stelle reicht für sich allein aus zu dem Beweis, dass dem Fest eine Weihenacht vorherging, was auch, da der Tag mit dem Abend beginnt, der Erwartung gemäss ist. Wahrscheinlich diente das nächtliche Wachen dazu, dass sich die Theilnehmer an dem Festtanz (חג) heiligten, da das hithp. wörtlich besagt: »in der sich der Festtanz (LXX »die Tänzer«) heiligt«; die Heiligung wird in Waschungen, Enthaltung von körperlichen Genüssen u. dgl. (II Sam. 11 4) und im Absingen alter Formeln, in denen man die Gottheit herbeirief, bestanden haben. Beginnt nach der alten Festordnung mit dem Herbstfest das neue Jahr, so wird in der nächtlichen Einweihungsfeier der neue Mond seine Rolle gespielt und vielleicht sein Erscheinen das Zeichen zum Aufbruch der Festprocession gegeben haben. Dass nun Jes. grade diese Nacht zum Vergleich heranzieht, hat wohl seinen Grund darin, dass er sich Jahves Werk als nächtliches denkt (s. zu c. 17 14). Die Flöte, als einfachstes Instrument mit nur wenig Tönen, das jeder spielen konnte, war für einen Festzug besonders geeignet vgl. I Reg. 1 40. Dillm. sagt: das Zeugnis unserer Stelle für Jerusalem als Ziel der Festwallfahrten ist zu beachten. Steht denn auch nur eine Silbe von diesem angeblichen Zeugnis im Text? Die »Herzensfreude« muss Jes. auch

**[31]Denn vor Jahves Donner wird erschrecken Assur*)**
**[32]Und jedes Einherfahren des Stabes wird seine Züchtigung sein**)**;
**Bei Pauken und Zithern**
**Und mit Kämpfen der Schwingung bekämpft er sie.**
**[33]Denn zugerüstet ist soeben schon die Brandstätte***)**,
**Errichtet tief, breit,**
**Ihre Schicht ist Feuer und viel Holz,**
**Jahves Hauch wie ein Schwefelbach brennt darein.**

*) mit dem Stabe wird er geschlagen, **) den Jahve niederlässt auf ihn. ***) auch sie dem »König«.

* * *

---

empfunden haben, wenn er unter dem המון חוגג (Ps. 42 5) zum Tempelberg hinaufstieg, so wenig ihm sonst der Festlärm und die Festschmausereien behagen. Hier aber ist es die Freude auf den Advent Gottes, die er vorahnend empfindet, indem er diese Worte schreibt. Unser Vers gehört zu den wenigen Stellen, die uns einen Einblick in das persönliche Fühlen des grossen Mannes gewähren. כהולך verkürzt für כשמחת ההולך. Der letzte Ausdruck »zum Felsen Israels« klingt ein wenig wie ein conventioneller Redeschmuck, oder stammt er aus einem alten Processionsliede? **30** Nach dem שיר beginnt die Schlacht. Jahve lässt seinen Donner hören und seinen auf den Feind niederfahrenden Arm sehen, vielleicht den Blitz, hinter dem als der Waffe der innere Sinn den göttlichen Arm sieht. Da werden die Gläubigen »hören und sehen« in einer Weise, wie es sonst nur den Propheten oder den erwählten Gottesmännern der Vorzeit vergönnt gewesen ist. נחת muss von נָחַת, nicht von נוח abgeleitet werden, obgleich letzteres schon die Glosse in v. 32 thut; denn נחת von נוח bedeutet Ruhe v. 15; zu נָחַת vgl. Ps. 38 3. נפץ, *απ. λεγ.*, wörtlich das Zerstreuen, scheint ein poetischer Ausdruck für Sturm, procella, zu sein. Mit Hagelsteinen kämpfte Jahve nach dem alten Liede in der Schlacht bei Gibeon Jos. 10 11. **31** scheint Anfang eines neuen Achtzeilers zu sein; כי ist kaum mehr als Anknüpfungsmittel, das mit scheinbarer Begründung des Vorhergehenden etwas Neues einführt. Das Neue ist die Nennung des Gegners Jahves, Assurs, dessen völlige Vernichtung jetzt geschildert wird. Die erste Wirkung der Erscheinung und der Donnerstimme Jahves ist der Gottesschrecken. Dem בשבט יכה ist innerhalb des Textes schwerlich ein Sinn abzugewinnen; punctirt und accentuirt man mit der Masora nach c. 10 24, so entsteht ein nutzloses und metrisch anstössiges Prädicat für Assur oder, wenn Jahve Subj. ist (Dillm.: der oder wenn er mit dem Stabe schlägt) ein ganz verunglückter Satz, der den Donner zur Hauptsache und das Schlagen zum begleitenden Umstand macht und obendrein den Relativsatz an ganz verkehrter Stelle nachklappen lässt; die Aussprache יֻכֶּה wäre zwar möglich, wenn man das Athnach unter יחת setzte, ergäbe aber ein reichlich künstliches Distichon: durch den Donner wird erschreckt, Assur wird geschlagen. Wahrscheinlich bildet בשבט יכה mit dem Relativsatz אשר — עליו in v. 32 eine Glosse zu dem ersten Satz in v. 32. **32** מוסדה nur hier (und Hes. 41 8 im Qre), ist völlig sinnlos, denn ein Stock gründet weder noch wird er gegründet. Der »Verhängnisstock«, in den man den Gründungsstock aus eigener Machtvollkommenheit umwandelt, passte in das himmlische Inventar der rabbinischen Eschatologiker, nicht zu Jesaia. Eher könnte man mit Clericus u. a. nach Spr. 22 15 מוּסָרָה lesen, das aber gleichfalls *απ. λεγ.* wäre. Vielleicht schreibt man am Besten מוּסָרוֹ, als Prädicat: jedes Einherfahren des Stabes ist seine, Assurs, Züchtigung vgl. zu c. 28 18, jeder Streich trifft ihn. Der folgende Relativsatz ist im Text unnöthig, dazu prosaisch und hat sein Verbum יניח aus dem falsch verstandenen נחת v. 30 gewonnen: ein Stock, der einherfährt, kommt eben nicht zur Ruhe, thut auch dem, auf dem er sich niederlässt, nicht mehr wehe. Mit

**31[1] Wehe denen, die da hinabziehen nach Ägypten um Hülfe,**
**Die auf Rosse schauen und auf den Tross, weil er gross,**
**Und [vertrauen] auf die Reiter, weil sie sehr stark sind,**
**Und nicht schauen auf den Heiligen Israels und Jahve nicht fragen.**

---

v. 31b zusammen ergiebt unser Relativsatz die Glosse: er wird mit dem Stabe geschlagen, den Jahve auf ihn herablässt, und diese Glosse gilt offenbar dem Stock der Gründung, der sich, nach der Meinung des Glossators, auf Assur gleichsam festlegt, um ihn zu bearbeiten. Der Glossator mag seinem Assur, d. h. Syrien, einen solchen Knüppel aus dem Sack lebhaft gewünscht haben. Dass nun aber auch noch der Gründungs- oder Verhängnisstock unter Pauken- und Zitherklang arbeiten soll, ist doch eine zu groteske Vorstellung. Diese Festmusik begleitet vielmehr den Kampf v. 32b, der ein Kampf der Schwingung genannt wird, d. h. wohl nicht ein Kampf mit »geschwungener Hand«, weil das selbstverständlich, also nichtssagend wäre, auch an die Erwähnung der Musik nicht mit einem »und« angeschlossen werden könnte, vielleicht auch den Zusatz יָד forderte, sondern ein Kampf der Weihung oder Bannung. תְּנוּפָה spielt an auf das darbringende »Schwingen« der Weihegaben (Lev. 9 21. 10 15. Num. 6 20), als welche auch Menschen gelten könnten (Num. 8 11. 21); vielleicht hatte ein ähnlicher Ritus bei der »Bannung« der Kriegsbeute statt. Jahve schwingt die Assyrer, um sie dem Tode zu weihen. Dabei erschallt Musik wie sonst bei Gottesfesten; wieder aber erfährt man nicht, wer die Musik macht, ob die Gläubigen sie in den Lüften hören oder ob sie selbst, vor Freuden, zu der Pauke und der Zither greifen vgl. Ex. 15 20. Dem בָּהּ am Schluss mit seinem beziehungslosen Suffix ist das Qre בָּם vorzuziehen. **33** כִּי knüpft an den letzten Satz an. Jahve schwingt die Assyrer, denn er wirft sie ins Feuer. Dies ist schon hergerichtet »von gestern her« (l. מֵאֶתְמוֹל, da מֵאֵת מוֹל, gegenüber, keinen Sinn hat), wörtlich also: den Tag vorher, an dem Tage, wo der Assyrer sich zum letzten entscheidenden Sturm auf Jerusalem anschickt. Die Brandstätte heisst תָּפְתֶּה, eine Weiterbildung aus תֹּפֶת, wie die Brandstätte des Molochcultus im Thal Ben-Hinnom südlich von Jerusalem hiess (Jer. 7 31 f. 19 6. 13. II Reg. 23 10). גַּם הוּא לַמֶּלֶךְ scheint eine Randbemerkung zu sein, denn im Text würde diese witzige Anspielung auf den Cultus des מֶלֶךְ, Moloch, mit dem begeisterten Ernst des Propheten unangenehm disharmoniren. Auch sprechen zwar überall die Glossatoren von dem מֶלֶךְ אַשּׁוּר, Jes. aber stets und so auch hier nur vom Volk Assur. Endlich spricht der Rhythmus für die Ausstossung der drei Worte. הוּכָנָה wird vom Ktib als masc., von der Punctation als fem. behandelt; nach ersterem muss man הוּכָן הוּא aussprechen; ferner ist הֶעְמִיק und הִרְחִב als inf. abs. zu lesen. מְדוּרָה scheint Hes. 24 9. 10. vgl. v. 5 im Sinn von Scheiterhaufen zu stehen, was hier sehr gut passt. Das הֶעְמִיק, wofür der nachahmende Hesekiel das farblose הַגְדִּיל hat, regt die Frage an, ob man vielleicht die Scheiterhaufen, auf denen man in Pestzeiten die Leichen verbrannte, tief in der Erde anlegte, um so die halbverbrannten Reste leichter zu beseitigen. Breit muss der Scheiterhaufen sein, weil das ganze feindliche Heer mit seiner Ausrüstung (c. 9 4) zu verbrennen ist. Für אֵשׁ ist man versucht, etwa קַשׁ als ursprünglich anzunehmen, weil doch eigentlich der Athem Jahves es (das Suff. von בָּהּ ist neutrisch) in Brand setzen soll. In c. 18 6 giebt der Prophet ein etwas anderes Bild. Beide dichterischen Stücke, c. 17 12—18 6 und c. 30 27—33, neben einander sind ein trefflicher Beleg dafür, wie verschieden Jes. ein und denselben Gedanken auszuführen vermag.

Vierzehntes Stück c. 31. Eigentlich sieht das cap. mehr als ein Geröll von allerlei Brocken, denn als ein einheitliches Stück aus, oder wie ein kürzeres Seitenstück zu c. 30. v. 1—3 droht den Politikern, die Ägyptens Hülfe nachsuchen, wie c. 30 1—17; v. 4. 5. 8. 9 enthält die Verheissung von Jerusalems Beschirmung und Assurs Vernichtung durch Jahves persönliches Einschreiten wie c. 30 27—33; die dazwischen stehenden Verse

**[2]Doch auch er ist weise und bringt [Unglück (?)**
**und hat seine Worte nicht aufge- [hoben,**
**Und wird sich erheben wider das [Haus von Bösewichtern**
**und wider die Hülfe der Übelthäter.**

---

6 und 7 sprechen von der Bekehrung der Israeliten und dem Aufgeben der Götzenbilder, ähneln also dem Einsatz c. 30 18—26. Am ärgsten stören v. 6 und 7 den Zusammenhang; sie sind jedenfalls zu entfernen. Aber auch das Übrige giebt zu allerlei Bedenken Anlass. Zwischen v. 3 und 4 scheint eine Lücke zu bestehen, und v. 8b. 9a passt gar nicht gut zu v. 8a, überhaupt nicht gut zu Jesaias sonstigen Äusserungen über das Schicksal der Assyrer; das prächtige Bild in v. 4a erhält einen ziemlich unglücklichen Nachsatz in v. 4b und einen nicht viel besseren Rivalen in v. 5; auch der Schlusssatz in v. 3 scheint mir nicht in Jesaias Art zu sein. Daher meine ich c. 31 für die Composition des Redactors halten zu müssen, der allerlei jesaianische Trümmer mit eigenem Material verbaute und vielleicht auch fremde Brocken (v. 8b. 9a) zu Hülfe nahm. **1** Die ersten drei Verse gehören in die Zeit von c. 30 1ff. Die ägyptischen Reiter sind, wie Jes. ganz objectiv bemerkt, stark (an Zahl), ein Beweis für die Unerschöpflichkeit der Hülfsquellen Ägyptens, das durch die Äthiopen und Assyrer so stark gelitten hatte. Die Judäer hoffen, an der Seite der Ägypter in einer Feldschlacht die Assyrer zu bestehen und zu schlagen, während Jes. stets auf eine Belagerung rechnet. Der Gegensatz der ersten Stichen gegen den letzten kommt in der LXX besser heraus, die יִשְׁעוּ für ישענו hat. ויבטחו, das in der LXX fehlt, ist oben aus metrischen Gründen vom zweiten in den dritten Doppelstichos versetzt. רכב כי רב enthält ein vielleicht zufälliges Klangspiel; סוסים und רכב gehört zusammen, was ebenfalls die Versetzung empfiehlt. Der Gott Israels will von Wagen und Rossen nichts wissen c. 2 7. **2** »Auch er ist weise«, ironisch gesprochen, nicht blos die Politiker sind es, die durch ägyptische Hülfe das Glück zu erzwingen glaubten (c. 29 14). »Und bringt (oder brachte) Unglück« könnte in diesem Zusammenhang etwa bedeuten: er ist weise genug, um gemäss seinem Plane und trotz der Austrengungen der Politiker das Strafgericht herbeizuführen; man sollte allerdings eher יָבִיא im Sinne von להביא erwarten. Aber der Satz ist auffallend kurz und das Wort רע sehr farblos; man sollte eher etwa וַיָּבֶן רַע vermuthen: er ist weise und durchschaute die Bosheit, oder auch blos ונבון (c. 29 14). Ew. übersetzt: und meldete Übles, aber das liegt kaum in הביא und würde ebenfalls besser durch הבין ausgedrückt (28 9). Wer etwa nicht so weit geht, zu meinen, dass man Jahve gegenüber Versteckens spielen dürfe (29 15), könnte doch annehmen, dass Jahve seine in früheren Zeiten gesprochenen Drohungen jetzt, wo man sich so schöne Hoffnungen auf Abwerfung des assyrischen Joches machen kann, unerfüllt lassen werde: auch das ist ein Irrthum, Jahve hat die früher durch Jes. gesprochenen Worte niemals zurückgenommen. Der einmal beschlossene Lauf der Geschichte, dessen Ziel die Ersetzung der unhaltbar gewordenen Zustände durch eine höhere Weltordnung ist, wird nicht wieder rückgängig gemacht, wird vielmehr diejenigen, die sich ihm entgegenstemmen und die, weil Jahve die Geschichte macht, darum Bösewichter sind, sammt ihrer »Hülfe«, ihren Helfern, den Ägyptern, aus dem Wege räumen. Jes. vertheidigt mit diesen Worten wiederum seine Eschatologie. Wenn man bedenkt, wie so ziemlich das ganze Volk, den König Hiskia nicht ausgenommen, dazu alle Nachbarvölker in Asien und Afrika, deren Lenkern man nicht so ohne Weiteres Verstand und Kenntnis der Dinge absprechen konnte, über die politische Lage vollständig anders dachten, als Jes., so begreift man, dass der vereinsamte Prophet das Bedürfnis haben musste, sich auf Jahves »Worte« zurückzuziehen und zu sagen: hier stehe ich, ich kann nicht anders, Jahve kann sich nicht verrechnet haben, und er hat mir gegenüber seine Worte nicht widerrufen. **3** stellt mit einer Klarheit, wie bisher noch nicht geschehen, die beiden sich bekämpfenden Mächte und Principien einander

**[3]Und Ägypten ist Mensch und nicht Gott, und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist,**
**Und Jahve streckt aus seine Hand: da stürzt der Schützer und fällt der Geschützte.**
Und sie alle kommen zusammen um.
[4]Denn so sprach Jahve zu mir:
**Wie der Löwe knurrt und der Junglöwe über seiner Beute,**
**Über den herbeigerufen wird die Vollzahl der Hirten,**

---

gegenüber. Der Gegensatz zwischen אֵל und רוּח einerseits und אדם und בשׂר andererseits ist ja keineswegs neu, sondern uralt, aber die Art, wie Jes. ihn anwendet, ist neu. אֵל und אדם leben nach der alten Vorstellung neben- und miteinander in der Welt, wie sie nun einmal ist, als verschiedene Wesensklassen wie etwa Mensch und Thier, und in Ägypten oder Assur giebt es ebenso gut Elim wie in Palästina; wenn die Ägypter mit Ross und Wagen in den Kampf ziehen, so ziehen ihre Götter mit. Aber für Jes. kommen die ägyptischen und andere Götter gar nicht in Betracht; stände er auf dem Boden der alten Anschauung, so würde er sagen, dass Jahve stärker ist, als andere Götter: statt dessen vertritt für ihn Jahve alles, was sonst אֵל und רוח hiess, Jahve und sein Weltplan stellen das spiritualistische Element in der Welt vor, alles andere ist אדם und בשׂר. Die Ignorirung der fremden Götter, die Inanspruchnahme der geistigen Welt für Jahve allein, die Formel, dass in dem weltgeschichtlichen Ringen der grossen Völker um die Weltherrschaft und die Freiheit das pneumatische und das sarkische Princip sich gegenüberstehen und das erstere den endgültigen Sieg davon tragen wird, bilden die Höhenpuncte des altprophetischen, ohne Theologie und Polemik vordringenden Universalismus und die Triebkräfte der folgenden Religionsentwicklung bis zu I Kor. 15 hinauf. Die Ägypter und ihre Rosse sind nicht wie El und Ruach gegen Hieb und Stich gefeit, noch weniger halten sie gegen El und Ruach Stand; der El, Jahve, braucht nur die Hand auszustrecken, so liegen die sarkischen Reiter am Boden. Das letzte Sätzchen in v. 3 mit seinem יחדו und יכליון (zur Form s. O. § 240 e) halte ich für einen vom Sammler hinzugesetzten vorläufigen Abschluss; eine solche allgemeine Phrase, die wohl auch mehr sagt, als Jes. sagen will, kommt bei ihm sonst nicht vor und passt auch kaum in eine politische Rede. **4** würde sich an v. 3 zur Noth anschliessen lassen, wenn er von dem Streit Jahves wider Zion spräche. Aber abgesehen davon, dass dann wieder v. 5 ohne Verbindung mit v. 4 wäre, passt das gebrauchte Bild nicht zu Jahves Kampf gegen Zion, denn weder Juda noch Ägypten können die Hirten sein, die dem Löwen Jahve die Beute Jerusalem abjagen wollen; beide Völker werden viel zu sehr von Jes. missachtet, so weit es auf Stärke ankommt, um mit einem solchem Bilde geehrt zu werden; auch würde Jes. Jahven nicht in dieser Weise mit dem Assyrer identificiren. Auch lässt sich die Verbindung nicht durch den Gedanken herstellen: Ägypten soll nicht helfen, denn Jahve will allein Jerusalem retten, obwohl das wirklich Jesaias Meinung ist, denn weder in v. 4 noch in v. 3b ist dieser Gegensatz auch nur mit einer Silbe angedeutet. Will man nicht zu dem verzweifelten Ausweg greifen, v. 4 f. für das erste Glied eines lang ausholenden Satzes anzusehen, dessen Hauptton auf v. 8 läge, so bleibt nur übrig, entweder v. 4 f. für ein Fragment aus einer anderen Rede zu halten oder zwischen v. 3 und 4 einen Ausfall anzunehmen. Dann dürfte der einleitende Satz v. 4: denn so sprach Jahve zu mir, vom Sammler eingeschaltet sein, um wenigstens eine scheinbare Verbindung zwischen v. 3 und 4 herzustellen. Das prächtige Bild v. 4 zeigt besonders in seinem Zwischensatz: vor ihrer Stimme erschrickt er nicht u. s. w., wieder einmal Jesaias Meisterschaft, dem primitiven hebräischen Satzbau ästhetische Effecte abzugewinnen, die man sonst nur der indogermanischen Syntax zutrauen möchte (vgl. c. 28 21). Leider entspricht die zweite Hälfte der Vergleichung v. 4 b der ersten in keiner Weise. Das »Herabfahren« Jahves an sich schon für Jes. zweifelhaft, deckt sich ja gar nicht mit den Verben von v. 4 a:

**Vor ihrer Stimme erschrickt er nicht** **und vor ihrem Lärm weicht er nicht:**
So wird herabfahren Jahve der Heere zum Heerzuge auf den Berg Zions [und seinen Hügel;
[5] Wie fliegende Vögel **so wird schirmen** **Jahve der Heere Jerusalem,**
**Schirmend wird er retten** **verschonend in Sicherheit bringen.**

[6] Kehret um zu dem, gegen den sie tiefen Abfall begingen, ihr Söhne Israels. [7] Denn an jenem Tage werden sie verschmähen ein jeder seine silbernen und goldenen Nichtse, die euch eure Hände zur Sünde gemacht haben.

---

der Löwe knurrt, weicht, erschrickt nicht; dazu ist das צבא על־הר־ציון in c. $28_{7.8}$ schon dagewesen und zwar in ganz anderem und wohl auch besserem Sinne, da צבא, Heeresdienst thun, von Jahve kaum ausgesagt werden kann und der Anklang an צבאות die verkehrte Wahl des Verbums nicht rechtfertigt; endlich ist »Berg Zions und sein Hügel« eine ganz verfehlte Nachahmung von c. $10_{32}$. Demnach ist v. 4b ein Flickvers von der Hand des Sammlers, und man weiss eigentlich gar nicht, für welchen Gedanken Jes. das Bild in v. 4a schuf, wenn nicht, was jedoch zweifelhaft ist, der wahre Nachsatz in v. 5 steckt. **5** ist ebenfalls wunderbar zusammengeflickt. »Wie fliegende Vögel« oder Sperlinge wird er Jerusalem beschirmen: wie kann der Gott der Heerscharen mit Sperlingen (noch dazu plur.) verglichen werden, die doch sonst nur Bild scheuer Vögel sind (vgl. Ps. $11_{2}$. Jes. $10_{14}$)? Was פסוח eigentlich bedeutet, mag dahingestellt bleiben, weil es doch schwerlich noch herauszubringen ist; hier muss es einen ähnlichen Sinn haben wie גנן, etwa: vor einer Gefahr schützen, der andern erliegen; aber dass das Wort zu dem Bilde von den fliegenden Vöglein passt, ist nicht wahrscheinlich. Also werden die צפרים עפות (zu צִפֳּרִים von zippūr s. O. § 184b) dem Sammler angehören und nicht dem Jesaia. Der Sinn ist im Übrigen: während alles zu Grunde geht, bleibt Jerusalem immun. Jerusalem geniesst einen ähnlichen Vorzug, wie einst Israel in Ägypten, als der Würgengel die Erstgebornen tödtete; ob freilich Jesaia diese Geschichte im Auge hat, ist nicht sicher. Ganz willkürlich ist es, aus dem Gebrauch des Wortes פסוח zu schliessen, dass diese Rede bei Gelegenheit der Passahmahlzeiten gehalten sei. **6** f. kann jesaianisches Gut enthalten, passt aber nicht in den Zusammenhang. Ist der Text richtig, so enthält v. 6 eine Mahnung zur Bekehrung, die die vorhergehende Verheissung aus einer unbedingten zu einer bedingten machen würde und die in allen diesen Reden ganz vereinzelt dasteht, jedenfalls mit ihrem Imperativ hier höchst fremdartig wirkt. Liest man יָשֻׁבוּ und in v. 7: לָהֶם ידיהם (LXX), so bilden beide Verse eine Motivirung der Beschirmung Jerusalems, die so trivial und unjesaianisch ist wie nur möglich. v. 7 ist ohne Zweifel von derselben Hand verfasst wie c. $30_{22}$ und erinnert stark an c. $2_{20}$. vgl. $17_{8}$. Auch der prosaische Satzbau verräth den unjesaianischen Ursprung. **8a** weist auf v. 3a zurück: nicht durch אדם und בשר wird Assyrien besiegt werden, sondern das Schwert Gottes wird sein Heer vertilgen. Der Satz kann Fortsetzung von v. 3a und von v. 5 sein, kann ebenso gut aber auch aus einer anderen Rede stammen. Das zweimalige חרב ist nicht grade schön. **8b. 9a**: Noch weniger schön ist es, dass in v. 8b das Schwert noch einmal vorkommt und zwar in einem Satz, der mit v. 8a sich schlecht vereinigen lässt. Denn wie Assur, nachdem das Schwert es gefällt und gefressen hat, vor dem Schwerte davon laufen kann, das ist ein Räthsel. Dass ein Theil der Assyrer getödtet werden, ein anderer davon laufen kann, ist freilich eine unbestreitbare Wahrheit; aber wer das sagen will, müsste ein stümpernder Schriftsteller sein, wenn er so sagte, wie hier. v. 8b ist sicher nicht die ursprüngliche Fortsetzung von v. 8a, aber wahrscheinlich nicht einmal jesaianisch, wenigstens dann nicht, wenn es eine Aussage über Assur ist. Schwerlich hat Jes. erwartet, dass Assur Jahve entrinnen werde, und ganz gewiss hat er nicht gemeint, dass

[8] **Und fallen wird Assur durch das [Schwert eines Nicht-Menschen,** **und das Schwert eines Unsterblichen [wird ihn fressen,**

*Und flüchten wird er sich vor dem Schwerte,*
*Und seine Krieger werden der Frohn verfallen,*
[9] *Und seinem Felsen läuft er vor Grauen vorbei,*
*Und es schrecken von der Fahne weg seine Fürsten.*

**Ist der Spruch Jahves, der ein Feuer [hat in Zion** **und einen Ofen in Jerusalem.**

* * *

---

die überlebenden Assyrer die Sclaven der Judäer werden sollen. Ähnlich steht es mit v. 9a, der offenbar v. 8b fortsetzt. Die ersten drei Worte werden von den Meisten übersetzt: sein Fels, vor Grauen wird er vergehen oder davon laufen; und unter dem Felsen denkt man sich bald die Macht oder das Heer, bald den König oder den Gott Assurs. Aber ein Fels, mag er bedeuten was er will, läuft nicht davon und vergeht auch nicht, wie etwa der Schatten oder Wasser oder Spreu oder die Wolke, von denen עבר mit Fug ausgesagt wird. Wenn also der Text richtig ist, so muss סלעו accus. sein; עבר c. acc. heisst: an einem Ort vorübergehen vgl. z. B. II Reg. $6_9$. »Sein Fels« bedeutet aber wohl nicht Felsenhöhen, auf die sich ein besiegtes Heer rettet, da sich ein Heer schwerlich vor der Schlacht in der Weise auf die Flucht vorbereitet, dass es sich einen Felsen wählt, der nun »sein Fels« wäre. Das Bild mag etwa von der Jagd hergenommen sein: wie eine gehetzte Gemse in blindem Schrecken ihrem Felsen, auf dem sie sich gewöhnlich in Sicherheit bringt, vorbeiläuft und so dem Verfolger zur Beute wird, so verfehlt der Besiegte, von panischer Furcht ergriffen, seine Rettungsmittel richtig zu benutzen. Und »von der Fahne schrecken hinweg (prägnant) seine Fürsten«; selbst seine Fürsten, die die Tapfersten sein sollten, fliehen. Dillm.'s Meinung, dass die Fürsten sich scheuen werden, künftig unter seiner Fahne zu dienen, setzt ein merkwürdiges Verhältnis der »Fürsten« zu ihrem Herrn voraus und würde, wenn sie richtig wäre, zu dem Schlusse nöthigen, dass hier von einem assyrischen Könige nicht die Rede sein kann. Aber auch so stimmt unser Vierzeiler nicht mit v. 8a zusammen und rührt wohl aus einem Gedicht her. Seine Ausstossung bringt der Rede unsers Propheten nur Gewinn, nämlich einen kurzen, aber kräftigen Abschluss: Assur wird durch ein Gottesschwert fallen, ist der Spruch Jahves, der ein Feuer hat in Zion u. s. w. **9b** Feuer und Ofen erinnern zwar an c. $30_{33}$, können hier aber neben dem Schwert nicht ein Werkzeug der Vernichtung sein; Assur fällt durch Jahves Schwert, der ein Feuer hat, ist eine unmögliche Verbindung. Vielmehr giebt v. 9b den Grund an, warum Jahve Jerusalem gegen Assur schützt. Bei dem אור denkt man mit Recht an das אראל c. 29. Dass der Altar sonst niemals תנור heisst, ist doch kein Einwand gegen diese Deutung: darf denn selbst ein Jes. nur solche Ausdrücke gebrauchen, die sonst schon jemand gebraucht hat? Übrigens ist doch die Stelle Gen. $15_{17}$ bekannt genug, wo Abraham als Zeichen der Anwesenheit Gottes einen תנור erblickt. Vielleicht denkt auch Jes. nicht blos an den sinnlichen Altar im Tempel, sondern auch an das, was er selber einmal dort gesehen (c. 6) und das, wenn es auch für gewöhnlich nicht gesehen wird, doch darum nicht minder gewiss vorhanden ist. Unsere Stelle gehört zu denen, die auf die Folgezeit hervorragenden Einfluss ausübten. Obgleich Jes. nicht, wie ein Späterer unfehlbar gethan hätte, von der »Heiligkeit« Jerusalems spricht, so ist doch v. 8a. 9b der prägnanteste Ausdruck jener jesaianischen Anschauungen, die in Mitwirkung der geschichtlichen Ereignisse Jerusalem den Character der heiligen oder vielmehr alleinheiligen Stadt und Gottesstätte aufprägten und die deuteronomische Reform wie die spätere Eschatologie hervorbringen halfen.

**32 1 Siehe, nach Gerechtigkeit wird herrschen der Herrscher,**
**Und die Regenten nach dem Recht regieren,**
**2 Und jeder wird sein wie ein Bergungsort vor'm Winde**
**Und [wie] ein Versteck vor Wetterguss . . . . .**
**Wie Wasserbäche in öder Steppe,**
**Wie Schatten eines wuchtigen Felsen im lechzenden Lande.**
**3 Und nicht sind verklebt die Augen der Sehenden,**
**Und die Ohren der Hörenden sind scharf;**
**4 Und das Herz der Schnellfertigen versteht zu erkennen,**
**Und die Zunge der Stammler redet fertig Deutliches;**
**5 Nicht wird ferner genannt der Narr ein Herr,**
**Und nicht der Ränkeschmied vornehm geheissen.**

---

Fünfzehntes Stück c. 32 1—8. Es enthält in v. 1—5 zwei sechszeilige Strophen genau von der Art der Strophen in c. 2 2—4 und c. 11 1—8; auch der Inhalt handelt wie jene von der Zeit nach dem Gericht: und so gut wie c. 2 2 ff. und c. 11 1 ff. kann auch c. 32 1—5 echt sein, wird alsdann auch ungefähr in dieselbe Zeit fallen, nämlich in das vorgerückte Alter Jesaias. Von dem König wird v. 1 nüchterner gesprochen, als c. 11 1 ff.; ob deswegen, weil das herrliche Bild c. 11 1 ff. noch nicht in dem Propheten aufgegangen war, oder weil er umgekehrt in c. 11 1 ff. sich schon erschöpfend über die Person des Davididen geäussert hatte, darüber kann man nur ganz subjective Ansichten haben. Jedenfalls setzt aber dieser Vers einer nachexilischen Ansetzung ein starkes Hindernis in den Weg: nicht als ob ein nachexilischer Dichter nicht von einem künftigen Könige hätte sprechen können, sondern deshalb, weil er nicht so trocken von ihm hätte sprechen können, vielmehr den »Messias« hätte stärker hervorheben müssen; der Vf. dieses Verses hat doch wahrscheinlich unter Königen und Königsbeamten gelebt. Hingegen sind die redseligen Maschals v. 6—8, die die beiden Begriffe נבל und כילי in v. 5 abhandeln, dem Jes. abzusprechen, nicht blos weil sie trivial sind und in der Sprache und »Theologie« von seinen Schriften abweichen, sondern vor allem deswegen, weil es ganz allgemeine Sprüche sind, die ein Theologe spricht und nicht ein Politiker. **1** Eine Verbindung mit dem Vorhergehenden ist nicht vorhanden. Für הן finden wir sonst bei Jes. הנה; ob eine Variation des Autors vorliegt wie bei לכן und על־כן, oder ob der Schreiber schuld ist, kann man nicht sagen. לשׂרים könnte heissen: was die Fürsten anbelangt. Aber zu dieser Hervorziehung der Fürsten ist kein Grund; das ל ist wohl Versehen des Abschreibers, der למשׁפט schreiben wollte. Dass der Artikel fehlt, kommt auf Rechnung der poetischen Sprache und gestattet selbstverständlich keinen Schluss auf Unechtheit. Zu dem Gebrauch von לְ vor צדק und משׁפט vgl. c. 11 3. שׂרר ist in der ältern Sprache wohl nur als poetisches Wort gebraucht. **2** Jeder, nämlich jeder Regent, ist wie ein Bergungsort. Der folgende Stichos ist im hebr. Text zu kurz; ausgefallen ist die Vergleichungspartikel und wahrscheinlich noch ein Zusatz zu זרם vgl. die LXX. Zu dem Schatten des Felsen citirt man seit Ges. Hesiod Lb 589 und Verg. Lb 3, 145. **3** bis **5**. Handelte die erste Strophe von den Regenten, so die zweite vom Volk überhaupt. Bei dem Satz: die Sehenden werden nicht verklebte Augen haben (lies mit Ew. תְּשֹׁעֶינָה von שׁעע vgl. 6 10. 29 9) denkt der Prophet an die politische und religiöse Blindheit »dieses Volkes da«, das beständig sieht und hört, aber dabei immer blinder und tauber wird. Das wahre Gottesvolk wird das, was Gott ihm darbietet, mit Empfänglichkeit aufnehmen und damit die Hauptbedingung der Religion erfüllen. Das qal קשׁבנה ist ohne Beispiel, aber bedingt durch den Umstand, dass אזנים hier subj. ist, daher richtig (vgl. קָשַׁב c. 21 7). **4** נמהרים und תמהר sind ein absichtlicher Gegensatz. Bei der Überlegung soll man langsam, nicht zu rasch fertig sein, dagegen das Überlegte fertig aussprechen können:

*[6] Denn der Narr, Narrheit redet er,*
*Und sein Herz sinnt Unheil,*
*Zu thun Unheiliges*
*Und über Jahve Irrung zu reden,*
*Leer zu machen die Seele des Hungrigen*
*Und den Trank des Durstigen mangeln zu lassen.*
*[7] Und der Ränkeschmied, seine Ränke sind böse,*
*Auch plant er böse Gedanken,*
*Zu verderben Elende durch Lügenworte,*
*Auch wenn der Arme das Rechte sagt.*
*[8] Doch der Edle, edle Dinge plant er,*
*Und wird auch auf edlen Dingen bestehen.*

* * *

---

das giebt gute Redner und Berather der Volksgemeinde. Die Kategorie von Menschen, der diese Verheissung gelten könnte, ist uns bei Jes. sonst nicht vor Augen gekommen, doch ist das nicht auffällig. Jes. scheint an Gesinnungsgenossen und Jünger zu denken, die später in seinem Geist wirken sollen; unter ihnen fehlten gewiss unbesonnene, ungeduldige Petrusnaturen nicht, solche, die auch das Maschal c. 28 23 ff. zu beherzigen nöthig hatten; und andere mochten mehr guten Willen als Fähigkeit haben, für die Gedanken und Forderungen des Propheten öffentlich einzutreten. Den ersteren wird Jahve grössere Bedachtsamkeit, den letzteren grössere Beredsamkeit schenken, beiden die grössere Klarheit des Geistes, durch die sich Jes. jetzt ihnen so sehr überlegen fühlt; alsdann werden sie auf die Sehenden und Hörenden v. 3 recht einwirken können. Auch v. **5** wird Anspielungen auf bestimmte Leute und Verhältnisse enthalten; irgend eine bestimmte Persönlichkeit, z. B. am Hofe, wird der Narr und der כילי sein, den man zum Edelmann (שׁוע nur noch Job. 34 19) machte. Was כילי bedeutet, wussten schon die Alten nicht mehr. Die Rabbinen leiten es ab von כול, abmessen oder an sich behalten, daher: geizig, Hitz. u. a. von כָּלָה, daher entweder Verschwender oder Volksverderber, die meisten combiniren es mit נָכַל, נֵכֶל, daher: arglistig, Intriguant. Eine Entscheidung ist nicht mehr möglich. Jes. rechnet auch für die messianische Zeit auf Standesunterschiede in der Gesellschaft, und sein aristokratisches Fühlen offenbart sich hier sehr deutlich (vgl. zu c. 35). — Dass die Dichtung sich auf diese zwei Strophen beschränkte, ist nicht sehr wahrscheinlich. Aber die beiden folgenden Strophen v. 6—8. sind, obgleich ganz ähnlich gebaut, nicht die Fortsetzung.

v. 6—8. **6** Der נבל ist hier nicht, wie v. 5, der aufgeblasene Hochmuthsnarr, der sich einen Edelmann nennen lässt, sondern der religiöse Thor von Ps. 14 1. Job. 2 10. vgl. auch Jes. 9 16, der von der wahren Weisheit, der Furcht Gottes, abgewichen ist, und die נבלה, die er redet, sind seine freigeisterischen Ansichten. Das zweimalige עשׂה erweckt Verdacht; für יעשׂה hat LXX *νοήσει,* etwa יחשׁב, und das wird den Sinn richtig treffen. Dass der Vf. c. 9 16 gelesen hat, beweist auch das Wort חנף. Profanes thun, statt das Heiligkeitsgesetz zu befolgen, über Jahve תועה, Ketzereien, sagen, characterisirt den abtrünnigen Juden des 2. Jahrh.s. Auch in moralischer Hinsicht lässt er es fehlen, denn er übt keine Wohlthätigkeit vgl. c. 58 7. 10. Zur »Seele« des Hungrigen vgl. c. 29 8. 58 10. משׁקה in der Bedeutung Trank ein spätes Wort Lev. 11 34. **7. 8**, die zweite Strophe, nimmt den כילי durch, der v. 7 zur Assonanz mit dem folgenden Wort כֵּלָיו genannt, möglicher Weise auch von dem Ergänzer anders aufgefasst wird, als vom Propheten. זמות in bösem Sinne ist ein beliebtes Wort in den späteren Dichtungen. Die Beschreibung der bösen Ränke erinnert an c. 29 20. 21: auch diese Maschals werden von dem ergänzungslustigen Sammler verfasst sein. v. 8 berührt noch kurz den Gegensatz des נבל und כילי,

**32[9] Sorglose Weiber, erhebt euch, hört meine Stimme!**
**Vertrauensselige Töchter, vernehmt meine Rede!**
**[10] Über Jahr und Tag . . . bebt ihr Vertrauensseligen,**
**Denn zu Grunde ging die Weinlese, Obsternte kommt nicht.**
**[11] Zittert, bebt, Vertrauensselige, zieht euch nackt aus,**
**Umgürtet die Lenden, [12] auf die Brüste schlagend,**
**Über die Felder der Lust, den fruchttragenden Weinstock,**

---

den נדיב, der aber wieder nicht als sociale, sondern als moralische Grösse auftritt. Solche Tautologien, wie sie uns v. 6 und 8 aufgetischt werden, dem Propheten zuzutrauen, zeugt von geringer Achtung vor Jesaia. Übrigens lieben es die späteren Schriftsteller von den ältesten Sibyllinen bis zu Josephus, die gesetzestreuen Juden als die gerechtesten und edelsten Menschen der Welt hinzustellen.

Sechzehntes Stück c. 32 9—14: eine Dichtung, die sich an die Weiber von Jerusalem wendet und ihnen die völlige Verwüstung der Stadt und ihrer anmuthigen Umgebung ankündigt. Da Dornen das Land bedecken, die Lustgärten eine Weide der Wildesel »für immer« werden sollen, so muss diese Dichtung in die früheste Zeit Jesaias fallen. Eben dasselbe wird auch durch die poetische Form wahrscheinlich; übrigens sind die Langverse mit einer gewissen Sorglosigkeit behandelt, wenn der Text einigermassen richtig ist; man braucht nur wenige unbedeutende Wörter zu entfernen, um das erste Hemistich überall auf zwei Hebungen zu reduciren, so dass die beabsichtigte Versform etwas zweifelhaft bleibt. Indessen zeigt die LXX einige Abweichungen, die den Langvers auch dort hervortreten lassen, wo er im hebr. Text nicht zu erkennen ist. Das Stück für unecht zu halten, konnte nur denen widerfahren, die es nicht blos mit seiner nächsten Umgebung, sondern sogar mit c. 33 in einen Topf werfen; es ist so gut jesaianisch, wie nur irgend ein Stück im ganzen Buch, und schon die Androhung der Verwüstung Jerusalems עד־עולם schliesst nachexilische Abfassung aus. **9** Der Eingang ist der des volksthümlichen Liedes vgl. zu c. 28 23. 5 1. 1 2. Dass ein solcher Eingang, durch den die Volkssänger die Aufmerksamkeit des Publicums auf sich zu ziehen suchten, irgend eine andere Stelle nachahme, ist eine Entdeckung, durch die sich die Kritik nicht grade empfiehlt. Der Prophet fordert die Weiber auf, sich zu erheben, er denkt sie sich üppiger, gedankenloser Ruhe hingegeben, mag auch etwas von Am. 6 1. 4 ff. beeinflusst sein, wie sich bei dem jugendlichen Jes. Reminiscenzen an Amos und Hosea öfter finden. Sein Lied klopft gleichsam an Thür und Fenster der vornehmen Weiber, um sie durch das Orakel vom kommenden Gottestage aus ihrer sicheren Ruhe aufzuscheuchen. **10** »Tage zum Jahr« ist nach Stade (ZATW. 1884, S. 269) ein »ungeschickter, wo nicht orakelnder Ausdruck«, darum nicht jesaianisch. Das letztere ist in sofern richtig, als dergleichen Ausdrücke nicht von Schriftstellern, sondern vom Volk geschaffen werden, aber ungeschickt sollte sie ein Gelehrter am Schreibtisch nicht nennen dürfen, sondern nur unpedantisch. Unser »über Jahr und Tag« ist ebenso »ungeschickt, wo nicht gar orakelnd«. Tage zum Jahr hinzu oder über's Jahr hinaus heisst wörtlich: ein Jahr und noch etwas mehr, und will sagen, dass der Termin noch nicht unmittelbar vor der Thür steht, aber auch nicht mehr allzu fern ist; es kommt just nicht im nächsten Jahr, aber es kommt. Die LXX hat in dem ersten Hemistich noch ein Verbum, das allerdings kaum passt (זכר oder הזכיר), doch scheint wirklich eine Hebung ausgefallen zu sein. Die Weiber sollen beben, weil die Ernte verloren ist; offenbar handelt es sich nicht blos um einen Misswachs, sondern um die völlige Verwüstung des Landes. בלי beim verb. fin. kommt bei Hosea (8 7. 9 16) in ähnlichen Wendungen vor, sonst nicht bei Jes. **11** weissagt in noch viel stärkeren Worten die kommende Verzweiflung. Der Text hat manches Auffällige. In der LXX fehlt שאננות, das man gern aufgiebt, weil es das Metrum stört, und das wohl um der Conformität mit v. 9 willen von späterer Hand eingesetzt ist. Das

**[13]Über den Acker meines Volkes, der in Dornen aufgeht,**
**Ja über alle Häuser der Wonne, die frohlockende Stadt!**
**[14]Denn der Palast ist verlassen, der Stadtlärm verödet,**
**Hügel und Warte ist geworden Blösse für immer,**
**Die Wonne der Wildesel, die Weide der Heerden.**

* * *

---

masc. חרדו wird durch das Vorkommen ähnlicher Fehler an anderen Stellen nicht angenehmer und ist wohl in חֲרָדָה zu ändern, das sich alsdann den anderen Ausnahmsformen רגזה, פשטה, חגרה anschliessen würde. Diese Imperative sind wohl nicht direct aus רגזנה, פשטנה u. s. w. verkürzt, sondern aus solchen schon volksthümlich verkürzten Formen, die das ā am Schluss verloren haben und von denen שְׁמַעַן und קְרֶאןָ Gen. 4 23. Ex. 2 20 übrig geblieben sind; denn nur so erklärt es sich, wie das n abfallen und ein Vocal übrig bleiben konnte (vgl. O. § 228 b). Was ועֹרה anlangt, so empfiehlt es sich vielleicht, das ו mit LXX zu streichen und עֹרה für den inf. abs. piel von ערה anzusehen. Die Weiber sollen sich nackt ausziehen, zum Zeichen grosser Trauer. Die arabischen Weiber thun es beim Ansagen eines Unglücksfalles, bei der Todtenklage oder überhaupt in leidenschaftlicher Erregung (Wellh. Skizzen III, S. 159 f. 107). Die Anlegung des Gurtes, der den שַׂק umschnürt, muss mit jener Entblössung nicht combinirt werden, als wäre das letztere die Vorbereitung für das erstere, denn das gäbe eine indecente und lächerliche Detailmalerei, und die Weiber werden selbst schon gewusst haben, wie man den Sack anzieht. **12** Die erste Hälfte gehört als zweites Hemistich zu den letzten Worten von v. **11** (vgl. LXX), zu dem Trauerkleid gehört die Trauergeberde. Das שדים, Brüste, des hebr. Textes (vgl. LXX und Vulg.) ist dem Vorschlage einiger Erklärer, ein sonst nicht vorkommendes שָׂדִים, Felder, zu lesen, vorzuziehen, weil sonst auf die Felder ein ganz unmotivirter Nachdruck fällt, auch das Metrum aufgelöst wird. Das part. masc. ist doch wohl in ספדות (oder ספקות?) umzuändern; das על geht nicht dem על in v. 12 b, sondern dem in v. 11 parallel. **12 b. 13** giebt mit vierfachem על den Gegenstand der Klage an, Felder, Fruchtbaum, Acker, endlich die Stadt selber. Das Asyndeton קוץ שמיר verräth, wie es scheint, dass das bei Jes. nicht vorkommende קוץ Schreibfehler war und zu streichen ist; שמיר ist acc. wie c. 5 6: der Ackerboden meines Volkes (c. 22 4), der aufsteigt zu Dornen. Auch die Stadt mit all ihren schönen Häusern geht zu Grunde. **14** Da die in v. 9 angeredeten Weiber offenbar den vornehmsten Ständen angehören wie c. 3 16, so werden hauptsächlich die Stätten genannt, wo sie wohnen: der Palast ist verlassen, der עֹפֶל, der südliche Theil des Zionberges, wüste »auf ewig«. Dass עולם nicht »Dauer« heisst, geht schon aus der vorgesetzten Präposition hervor. Jerusalem soll von der Erde verschwinden, mindestens der Theil, wo die Königsburg und ihr Anhang steht, wo die Weiber wohnen, die nach c. 3 12 die Herrschaft führen; nur verlassene Ruinen, wo wilde Thiere und Heerden sich einfinden, bleiben übrig. Nur c. 5 14. 17 haben wir bei Jes. eine ebenso starke Bedrohung Jerusalems, obwohl aus anderen Stücken (c. 6. 7 18 ff. 2 12 ff.) auf indirectem Wege ähnliche Ansichten gewonnen werden könnten. בחן scheint wie עפל Name einer Örtlichkeit zu sein, vielleicht einer Anlage, einer Gartenterrasse, eines thurmartigen Aussichtspunctes oder dgl., könnte ja wohl auch mit dem Neh. 3 25 ff. erwähnten Thurm der königlichen Residenz identisch sein (Ges. u. a.). בעד ist kaum zu übersetzen, auch der Sinn, den es Job. 2 4. Spr. 6 26 hat, passt nicht (Hügel und Warte sind hingegeben für Höhlen); es ist wohl מַעַר, Blösse, dafür zu lesen und dies für eine Variante zu מערות oder vielmehr das letztere für eine Correctur des seltenen מער zu halten, jedoch für eine verunglückte, denn wie der עפל zu einer Höhle werden und was die Wildesel und Heerden mit den Höhlen sollen, ist schwer einzusehen. Welche Katastrophe den Untergang Jerusalems herbeiführt, sagt der Prophet hier so wenig, wie c. 5 14. c. 6, wird aber wohl an Feindeseinfall denken. Allerlei Abschwächungen dieser Drohungen sind

32[15]. . . . . . . . . . bis ausgegossen wird
Über uns der Geist aus der Höhe;
Und es wird die Trift werden zum Fruchtgefilde,
Und das Fruchtgefild zum Wald gerechnet werden,
[16]Und wohnen wird in der Trift das Recht,
Und Gerechtigkeit im Fruchtgefilde hausen.

---

von den Exegeten versucht worden, die die Selbständigkeit dieser Dichtung nicht erkannten, sondern sie mit v. 15 ff. verbinden. Aber das Stück geht mit v. 14 zu Ende; der Abschluss v. 14 und die Climax in den letzten Versen sind des Jes. würdig.

Siebzehntes Stück c. 32 15—20, eine Dichtung, die das Heil der Endzeit schildert und sich im Ausdruck wie im Bau ihrer beiden sechszeiligen Strophen an v. 1—5. c. 11 1—8. c. 2 2—4 anschliesst; sie könnte einst die Fortsetzung von v. 1—5 gewesen sein, wenn auch dazwischen eine oder mehrere Strophen ausgefallen sein mögen. Sie ist jetzt auf eine unmögliche Weise mit dem Gedicht v. 9—14 verbunden, mit dem sie weder in der Form noch im Inhalt irgend etwas gemein hat. An der jesaianischen Abfassung sind Zweifel nur in demselben Masse erlaubt, wie an der der verwandten Stücke. Die besonderen Ausstellungen, die Stade und Guthe noch machen zu müssen glauben, gründen sich zum Theil auf Textverderbnisse, zum Theil auf irrige kritische Ansichten von anderen Stücken, von denen das unsrige abhängig sein soll, während das Gegentheil der Fall ist, endlich auf biblisch-theologische Wahrheiten, für die nicht die alttestamentlichen Schriftsteller aufzukommen haben, sondern nur ihre Schöpfer, die Kritiker selber. Dem Jes. eine Weissagung absprechen, weil sie keine Busspredigt enthält, das ist keine Kritik mehr. Gewiss ist die jesaianische Abfassung nicht sicher beweisbar, man darf vielleicht an diesen Dichtungen etwas mehr zweifeln, als an der Echtheit anderer Stücke. Aber die Unechtheit ist noch weniger nachweisbar, so lange nicht bessere Argumente aufgeboten werden. **15** Das עד gehört vielleicht dem Redactor, der damit auf seine Weise die beiden verschiedenen Stücke mit einander zu verknüpfen und die Drohung von v. 14 abzuschwächen sucht, ähnlich wie c. 29 16. 30 18. Aber dies עד ist so unglücklich wie nur möglich, denn abgesehen davon, dass gleich die folgenden Stichen sich nicht mehr von ihm regieren lassen, kann doch, sollte man denken, nur ein in Zukunftshoffnungen schwelgender Schriftsteller den Nexus vertragen: Jerusalem wird verwüstet sein auf ewig, bis dass das Gegentheil eintritt. Leider haben dennoch die Exegeten diesen Übergang sich gefallen lassen, zum Theil mit sinnreichen Wegdeutungen des עד־עולם v. 14. Übrigens fehlen am Anfang zwei Hebungen. Die Ausgiessung des Geistes aus der Höhe wird so kurz erwähnt, als wüsste der Leser schon, was das zu bedeuten hat, als wäre etwa c. 11 2 vorhergegangen. Stade weiss mehr, als was dasteht, wenn er sagt, dass die Bekehrung und sittliche Erneuerung des Volkes von dieser Geistesausgiessung abhängig gemacht werde; das thun nicht einmal die späteren Schriftsteller. Die Geistesausgiessung wirkt Wunderkräfte, Charismata, in den Regenten, z. B. die Kraft, die Herrschaft der Gerechtigkeit durchzusetzen (v. 16), in anderen die Gabe der Weissagung, im Allgemeinen ein erhöhtes Leben, aber keine Bekehrung (in Hes. 36 24 ff. ist ja doch von der Geistesausgiessung gar nicht die Rede). Und dass »das Gericht den Menschen über seine Sünden belehrt und in ihm den freien Entschluss zur Umkehr erweckt«, grade das wird von Jes. durchaus verneint, und auch Amos sieht das nicht als den Zweck des grossen Endgerichts an. Ausser dem Namen seines Sohnes Schear-Jaschub hat Jesaia kein Wort von der Bekehrung, und diese neuste biblische Dogmatik taugt noch viel weniger als die ältere kirchliche, die doch wenigstens ihre Sätze nicht rein aus der Luft griff. — Nach der Verheissung der übersinnlichen Wunderkraft stellt v. 15b die Umwandlung der Natur in Aussicht und bildet somit ein Seitenstück zu c. 11 6 ff. Nach Stade ist v. 15b Nachahmung von c. 29 17, aber dass es sich umgekehrt verhält, ist schon

**17 Und es wird das Werk der Gerechtigkeit Friede sein,**
**Und die Wirkung des Rechtes Sicherheit;**
**18 Und wohnen wird mein Volk in der Wohnstätte des Friedens**
**Und in sicheren Wohnungen** und in sorglosen Ruhesitzen.
19 Und herabfahren wird herabfahrend der Wald,
Und in Niedrigkeit niedrig werden die Stadt.
**20 Heil euch, die ihr säet an alle Wasser,**
**Die ihr frei entsendet den Fuss des Stieres und des Esels.**

* * *

---

zu c. 29 17 gezeigt worden. Die Trift wird erhöht zum Fruchtgefilde, das letztere (das Ktib ohne Artikel ist vorzuziehen) ist so dicht mit Fruchtbäumen bestanden, dass es für einen Wald gelten kann; der Boden ist also ungemein fruchtbar und nicht mit sterilen Stellen durchsetzt. **16** In der Trift aber, wo man sich sonst um Weideplätze und Brunnen zankt und jedermanns Hand wider alle ist, herrscht dann die Ordnung des Rechts so gut wie im Fruchtland. Dass dies nicht von selbst so wird, ist für einen alten Propheten selbstverständlich; vermittelt ist die Herrschaft des Rechts durch die Thätigkeit der Regenten c. 11 3. 32 1.2. Dass trotz v. 15b hier noch von der Trift die Rede sein kann, vielmehr muss, leuchtet für eine Viehzucht treibende Bevölkerung ohne Weiteres ein; die Trift ist nur weiter in die eigentliche Wüste hinausgeschoben zu denken (s. u. v. 20). **17** Die Folge der Herrschaft des Rechts ist die allgemeine Sicherheit. Auch c. 9 6 hat der Messias die Aufgabe, den »Frieden ohn' Ende« zu sichern. Der Text leidet an mehreren Gebrechen: anstössig ist das zweimalige צדקה, ferner השקט ובטח, das an השקט ובטחה c. 30 15 erinnert und doch nicht denselben Sinn haben kann, endlich die Überfüllung des zweiten Stichos. Jedenfalls ist das zweite צדקה ein (aus bekannten Gründen s. c. 3 12 stehen gelassener) Schreibfehler; statt השקט wird המשפט zu lesen und die Copula vor בטח, das Prädicat ist, zu streichen sein; endlich ist wahrscheinlich עד־עולם ein müssiger Zusatz wie z. B. das עד־רחוק in Mch. 4 3. **18** macht nach den voraufgehenden Stichen unstreitig einen etwas leeren Eindruck; die Hand des Ergänzers mag hier einem unleserlich gewordenen Text nachgeholfen haben. Die zweite Vershälfte ist überladen und wahrscheinlich aus zwei Varianten zusammengesetzt. **19** ist vollends sonderbar und unbegreiflich. Das verb. בָּרַד kommt sonst nicht vor, Seckers Vorschlag וירד ist vielleicht vorzuziehen, da dann beide Vershälften gleich gebaut sind. Aber welcher Wald und welche Stadt kann hier gemeint sein? und warum sollen beide erniedrigt werden? Der Wald könnte freilich nach c. 10 18.33 f. der Feind oder die Weltmächte sein, aber dann stammt der Vers nicht von Jes., und die Stadt bliebe immer noch im Dunkeln. Gehörte das Distichon dem Zusammenhang an, so müsste die Stadt Jerusalem sein, aber eben deshalb, weil hier Jerusalem nicht bedroht werden kann, ist der Vers zu entfernen. Vielleicht ist das einem Gedicht über ein fremdes Volk entnommene Distichon einem Leser bei v. 14 eingefallen und an den Rand geschrieben worden. **20** schliesst ab. Glücklich der Landmann, der die goldene Zeit erlebt! Wenn er einen Acker besät, der auf Bewässerung durch einen benachbarten Bach zu rechnen hat, so braucht er nicht zu befürchten, dass der Bach versiegen werde vgl. Job. 6 15. Jes. 58 11; und weil die Prärie, obwohl sie bei der Umwandlung der bisherigen Weiden in Fruchtland in der jetzt menschenleeren, von Raubthieren bewohnten Wüste liegt, völlig gefahrlos ist (c. 11 6.7), darf man Stier und Esel frei gehen lassen, ohne Sorge, dass sie geraubt oder zerrissen werden oder dass sie nicht von selbst zurückkehren (1 3). Dass der Bauer Jesaias Liebling ist, bestätigt auch diese Stelle.

Achtzehntes Stück c. 33. Es bedroht in v. 1 einen ungenannten Feind, bittet um Jahves Hülfe v. 2, vor dem die Völker zu nicht werden 3 f. und der Zion mit Recht und Gerechtigkeit angefüllt hat v. 5 f.; jetzt ist das Land im Unglück durch den gewalt-

33[1] *Wehe dir Vergewaltiger, der du nicht vergewaltigt bist,*
*Und dir Räuber, den man nicht beraubt hat:*
*Wenn du fertig bist mit Vergewaltigen, wirst du vergewaltigt werden,*
*Wenn du zu Ende bist mit Rauben, wird man dich berauben.*
[2] *Jahve, sei uns gnädig, auf dich hoffen wir,*

. . . . . . . . . . . . . . . . .

*Sei ihr Arm allmorgendlich,*
*Ja unsere Hülfe in Drangsalszeit.*
[3] *Vor dem Schall des Getöses entfliehen Völker,*
*Vor deiner Erhebung zerstreuen sich Nationen,*
[4] *Und hingerafft wird Beute, wie die Heuschrecke hinrafft,*
*Wie Grashüpfer rennen, rennt man darauf.*

---

thätigen und treulosen Feind 7—9, Jahve wird sich siegreich und ruhmvoll gegen ihn erheben 10—13; die abtrünnigen Juden erschrecken: »wer kann das verzehrende Feuer aushalten?« der Redliche kann's v. 14—16; der wird den »König« sehen, ein von den Barbaren befreites Land, vor allem die beglückte Hauptstadt, dessen Bewohner frei von Unglück und Sünde sein werden 17—24. Dem apokalyptischen Character der in Vierzeilern abgefassten Dichtung entspricht der zerhackte, künstliche Stil; die Sprache ist die der spätesten Psalmen. Der Feind, der noch vergewaltigen darf, das freche Volk, das »zählte und wog«, kann nur das Heer der Seleuciden sein, dessen Söldner, aus aller Welt zusammengeweht (vgl. I Mak. 6 29), eine unverständliche Sprache reden. Wie es scheint, ist Jerusalem vom Feinde eingenommen und verrätherisch behandelt worden. Der Eroberer scheint Antiochus Eupator gewesen zu sein und demnach unser Gedicht etwa in das Jahr 162 a. Chr. zu fallen. **1** steht etwas isolirt und würde bei einem besseren Schriftsteller Verdacht erregen, aber das Gedicht hat ohnehin eine mangelhafte Disposition. Die Syrer dürfen noch immer vergewaltigen und rauben (21 2. 24 16), aber endlich wird das Mass voll sein vgl. Hab. 2 7.8. Zu התימך mit îm statt imm s. O. § 191 c; diese Erweichung der Aussprache kann ebenso wie die von תושׁר Ktib dem Vf. zur Last fallen. Zum part. שׁודד s. G.-K. § 142, 4. Für כנלתך wird mit den meisten neueren Exegeten כְּכַלֹּתְךָ zu schreiben sein; כלה und תמם auch c. 16 4 bei einander. **2** Der Dichter wendet sich an Jahve um Hülfe. Es sind nur drei Stichen vorhanden, aber das Suff. von זרעם scheint zu verrathen, dass zwischen der ersten und zweiten Zeile ein Stichos ausgefallen ist; er wird von den Kämpfern Judas geredet haben, deren Arm (Ps. 83 9) Jahve sein möge. אַף nicht bei Jes. **3. 4** Jahve ist stark genug zur Hülfe. Die Perfecta sprechen Erfahrungen aus, keine Weissagungen, auch das ואסף v. 4 nicht, das zeigt schon der allgemeine Ausdruck »Völker, Nationen«, vgl. Ps. 48 5 ff. מקול המון, vor dem Schall des Lärms: eine inhaltslose Phrase, mit der der Vf. aber doch etwas zu sagen glaubt; vielleicht soll sie, entlehnt aus c. 13 4, bedeutungs- und geheimnisvoll auf das Getöse hinweisen, das den Gerichtstag begleitet vgl. c. 24 19 und besonders c. 66 6. רממות (vgl. Ps. 149 6) ein junges Wort. נָפְצוּ für נָפֹצוּ wie Gen. 9 19 (als wäre נפץ qal statt niph.) und neben נָפֹצוּ Gen. 10 18. In שללכם ist das Suff. der 2. pers. anstössig, ebenso das Fehlen der Vergleichungspartikel vor אֹסֶף; beiden Fehlern wird abgeholfen durch שָׁלָל כְּמוֹ א'. Zu אֹסֶף ist, wie der folgende Stichos zeigt, החסיל gen. subj. Zu dem Rennen der Heuschrecke vgl. Jo. 2 9. Zu משק mit dag. im ש vgl. O. § 105 b. שֹׁקֵק mit subj. implic. wie c. 21 11 gehört ebenfalls der späteren Sprache an; die Fälle, in denen das part. für das verb. fin. gebraucht wird (G.-K. 134, Anm. 3), dürften bei sorgfältiger Textkritik sehr zusammenschwinden. Wer die Beute der Heiden sammeln soll, sagt v. 23, natürlich die Juden. **5** Dass der Satz: Erhaben ist Jahve, denn die Höhe bewohnt er, eine matte Nachahmung von c. 40 22. 66 1, nicht von Jes. sein kann, darin hat Stade recht, nur nicht in

[5] *Erhaben ist Jahve, denn er wohnt in der Höhe,*
*Hat angefüllt Zion mit Recht und Gerechtigkeit.*
[6] *Und Zuverlässigkeit deiner Zeiten wird sein der Reichthum von Hülfe,*
*Die Weisheit und Erkenntnis, die Furcht Jahves*).*

*) das ist sein Schatz (LXX: der Schatz der Gerechtigkeit).

---

der Begründung, weil nämlich Jes. Jahve nicht im Himmel, sondern im Tempel wohnen lasse. Allerdings ist Dillmanns Nachweisung für den himmlischen Wohnsitz mittelst falsch gedeuteter Stellen (c. 6. c. 8$_{21}$. 29$_{6}$. 30$_{27}$. 19$_{1}$) völlig verunglückt und vielmehr nur ein Beichtzettel dieses Exegeten. Aber erstens braucht מרום nicht den Himmel zu bezeichnen s. v. 16. c. 26$_{5}$: in der Höhe wohnen, heisst stolz und sicher wohnen. Und zweitens wissen wir gar nicht, wo nach Jesaias Vorstellungen Jahve wohnt. Jahve lässt sich zwar einmal im Tempel sehen c. 6, kommt ein anderes Mal aus der Ferne c. 30$_{27}$, schwebt aber auch beobachtend über den Menschen 18$_{4}$ und hat dann zwar nicht seinen Wohnsitz, aber seinen מכון unzweifelhaft »in der Höhe«. Jesaias Vorstellungen sind offenbar nicht so sinnlich und kindlich, wie sie nach den Bedürfnissen der neuesten Constructionstheologie eigentlich sein sollten. Gegen das מרום lässt sich also an sich nichts einwenden, mag der Vf. die Höhe räumlich oder im Sinn von v. 16 meinen; nur dass die Erhabenheit Jahves bewiesen und dass sie so äusserlich bewiesen wird, ist Jesaias nicht würdig. v. 5b ist wohl von c. 1$_{21}$ beeinflusst, aber unser Autor hat das entgegengesetzte Urtheil wie Jes., weil er unter dem Gesetz lebt, dessen Erfüllung Recht und Gerechtigkeit ist (s. zu c. 56$_{1}$), das auch selbst wohl einmal gerecht genannt wird (Ps. 19$_{10}$). Zion, die neujüdische Gemeinde, hat das Gericht von c. 1$_{21}$ff. schon hinter sich, das zweite und letzte Gericht, das noch bevorsteht, trifft nur die »Sünder« und die Heiden. **6** Die ersten Worte dieses Verses sind nicht mit Sicherheit zu erklären und auch der Text nichts weniger als sicher. Die LXX, die freilich grade in diesem Cap. sehr frei übersetzt, muss für ihr *ἐν νόμῳ παραδοθήσονται,* wovon das letzte Wort in v. 1 als Übersetzung von תושד vorkommt, eine ganz abweichende Lesart gehabt haben. Man weiss nicht, worauf sich das Suff. von עתיך bezieht, ob auf Jahve oder auf Zion oder auf den Frommen, der v. 17ff. angeredet wird. Und was heisst: אמונת עתיך? Man übersetzt: Sicherheit deiner Zeiten, aber אמונה heisst doch Zuverlässigkeit, Beständigkeit, und die עתים sollten als gute Zeiten characterisirt sein, wenn die Beständigkeit der Zeiten als etwas Gutes gelten soll: den Bestand der Zeitläufte, unter denen der Dichter schrieb, konnte er nicht wünschen. עתים bedeutet I Chr. 12$_{32}$. Est. 1$_{13}$. Dan. 9$_{25}$. 11$_{6}$, vielleicht auch Job. 24$_{1}$ die vorherbestimmten künftigen Zeitläufte, die astrologisch-apokalyptischen Zeiträume und Termine, wohl auch, sofern sie enthüllt sind, diese Terminbestimmungen selber. »Zuverlässigkeit der Vorherbestimmungen« wäre ein verständlicher Ausdruck und ein solcher, der zum Character des Stückes und zu seiner Entstehungszeit gut passen würde. Hält man sich genau an den Text, so muss (wegen des masc. היה) חסן Subject sein: der Schatz von Hülfe, Erkenntnis u. s. w. ist Gewähr deiner Zeiten. Es scheint, dass die Substantiva, die das חסן expliciren, die Stelle c. 11$_{2}$ wiedergeben wollen: die Rettungen entsprechen der עצה und גבורה, es folgen die Weisheit und die Furcht Jahves. Der Vf. würde also sagen: das was Jahve dem Gottesvolke und seinem Könige (v. 17) schenkt, Kraft oder Sieg, Weisheit, Gottesfurcht, verbürgt deine Zukunft, mag diese nun die von Jahve oder die für Zion vorherbestimmte Zukunft sein (das erstere, Beziehung des Suff. von עתיך auf Jahve, liegt wohl wegen v. 2—4 näher). Während v. 5 von dem spricht, was die Gemeinde jetzt schon besitzt, Recht und Gerechtigkeit, würde v. 6 hervorheben, dass auch die Zukunft gesichert sei, würde neben das Gesetz die eschatologische Hoffnung stellen und deren doppelten Inhalt, das zukünftige Glück und dessen Grundlage: Sieghaftigkeit, Weisheit, Frömmigkeit. Will man sich um das Geschlecht von היה nicht kümmern oder das Verb mehr neutrisch fassen, so bietet sich der etwas leichtere Sinn: und es wird

[7] *Siehe, die Helden (?) klagen draussen,*
*Die Friedensboten weinen bitter,*
[8] Verwüstet sind die Strassen, es feiert der Pfadwanderer.
*Gebrochen hat er den Bund, verachtet die Zeugen,*
*Nicht geachtet einen Menschen.*

---

sein die Zuverlässigkeit deiner Zeiten, der Schatz von Hülfe (Apposition): Weisheit und Erkenntnis, Furcht Jahves, nur wird dann das Suffix von עתיך auf Zion oder das Volk bezogen werden müssen. Schwerfällig und geheimthuerisch bleibt der Vers bei jeder Deutung, aber das wäre innerhalb dieses cap. weiter nicht auffällig. Übrig geblieben ist uns das היא אוצרו, das aber in der Form glossatorisch ist, das Metrum überfüllt und in LXX vollständiger, wie es scheint, lautet: das sind die Schätze der Gerechtigkeit, während das Suffix von אוצרו wohl auf Jahve geht. Die Glosse scheint חסן (wie viele Exegeten) als Anfang eines neuen Satzes anzusehen; aber was vorhergeht, giebt keinen befriedigenden selbständigen Satz: es wird vorhanden sein Zuverlässigkeit deiner Zeiten. Die Glosse der LXX will wohl sagen, dass Weisheit und Gottesfurcht den Inhalt der v. 5 genannten Gerechtigkeit bilden, und trifft damit auch den Sinn des Zusammenhangs. Ausserdem soll natürlich das seltene חסן erklärt werden. חכמת ist archaistische Form; die Punctation fasst sie allerdings als stat. constr. (vgl. G.-K. § 116, 4); nach dem Ktib zu urtheilen, ist ursprünglich auch ישׁועת beabsichtigt. **7** und **8b** characterisiren die gegenwärtige (הֵן) politische Lage: die Friedensboten weinen bitter, er, wahrscheinlich der שׁודד von v. 1, hat den Bund gebrochen u. s. w. Zu den Friedensboten steht in Parallele das Wort אראלם, das, wenn der Text richtig ist, eine zeitgeschichtliche Anspielung apokalyptisch eingekapselt enthält; die LXX, die v. 7a doppelt übersetzt, scheint beide Male (*ἐν τῷ φόβῳ ὑμῶν*; *οὓς ἐφοβεῖσθε*) יראתכם vorauszusetzen, womit sich nichts anfangen lässt. Lassen wir dies Wort erst bei Seite, so ist in v. 8b anstössig das Wort ערים: Städte verachtet der Einsiedler oder der Beduine, nicht ein Kriegsheer; dieses könnte etwa Festungen verachten (Hab. 1 10), was aber weder in ערים liegt, noch zum Zusammenhang passen würde. Zu einem Bunde gehört ein עֵד oder עֵדִים (Gen. 31 44 ff.), Zeugen oder Zeugnisse. Diese Stelle lässt sich wohl am Besten auf Antiochus Eupator und Lysias deuten. Nachdem diese den Judas Makkabäus zum Rückzug genöthigt, Bethzura (nach Schlatter, Jason von Kyrene, S. 25, auf dem Ölberg) erobert und das Heiligthum auf dem Zion hart bedrängt hatten, nöthigte sie der Aufstand des Philippus, Frieden mit den Vertheidigern des Tempels zu schliessen; Antiochus schwur ihnen einen Eid, worauf sie aus der Verschanzung hervorkamen, brach aber den Eid, als er eingelassen war, und riss die Mauern nieder (I Mak. 6 17—62). Passt dies vortrefflich zu v. 7b. 8b, so muss sich v. 7a auf Judas Makkabäus und seine Mitstreiter beziehen, die sich »draussen«, ausserhalb Jerusalems befanden, und אראלם ist wohl eine ehrenvolle Bezeichnung für sie, die vielleicht verständlicher sein würde, wenn das 1. Makkabäerbuch uns in hebräischer Sprache vorläge. Beinamen sind ja in jener Zeit an der Tagesordnung. Die eigentliche Bedeutung des Wortes ist nicht mehr festzustellen. Man hat es als אראלים Helden oder als gent. von אריאל c. 29 1 gedeutet; auch an Gen. 49 9, wo Juda ein Löwe genannt wird, ist erinnert worden, wo dann I Mak. 3 4 zu Hülfe käme; manche halten, aber gewiss mit Unrecht, an dem ganz beziehungslosen Suff. fest, das man in der Endung ām erkennen will. Die Friedensboten weinen (zur Form s. c. 31 3) bitter (22 4), weil der von ihnen eingegangene Friedensvertrag das Unglück herbeigeführt, weil der Feind den Bund gebrochen, sie, dessen Zeugen oder auch die Zeugnisse des Vertrags, die Eidschwüre, verachtet hat (vgl. Hes. 17 18: וּבָזָה אָלָה לְהָפֵר בְּרִית). Nebenbei bemerkt ist es ein starker Missgriff, Sanherib für diesen Feind zu halten, hat doch nicht Sanherib, sondern Hiskia den Bund gebrochen, wie 100 Jahre später Zedekia (Hes. 17 15). Den geschlossenen Zusammenhang von v. 7b. 8b stört das Distichon v. 8a: Verwüstet sind die Strassen u. s. w., das Bei-

[9] *Es welkt, hinwelkt die Erde,*
*Beschämt ist der Libanon, verdorrt,*
*Es wurde Saron wie die Steppe,*
*Und kahl steht Basan und der Karmel.*
[10] *„Jetzt will ich aufstehn, spricht Jahve,*
*Jetzt mich erhöhen, jetzt mich erheben;*
[11] *Schwanger seid ihr mit Heu und gebärt Stoppeln,*
*Euer Zorneshauch ist ein Feuer, das euch verzehrt;*
[12] *Und Völker werden zu Kalk verbrannt,*
*Abgehauene Dornen, die im Feuer auflodern:*
[13] *Es hören die Fernen, was ich thue,*
*Es erkennen die Nahen meine Heldenkraft.“*

---

schrift zu v. 9 sein wird. **9** ist ein Vers, wie ihn die Späteren lieben vgl. c. 24$_4$. Sach. 11$_2$. Die genannten Landschaften, die ja zum Theil nicht einmal zu Israel gehören, dienen in antiker Weise (s. zu c. 2$_{13}$ff. S. 21) Zur Belebung und Verzierung der Rede. Wie sie nur als Typen von vegetationsreichen Landschaften figuriren, so ist auch ארץ nicht das Land der Juden, freilich auch nicht die ganze Erde, sondern die Erde als Qualitätsbegriff, die sonst blühende, jetzt trauernde Natur. Vielleicht war es ein Nothjahr, als der Vf. schrieb, der den Zustand der Natur als Reflex der Schlechtigkeit der Menschen und des Unglücks seines Volkes mit jener Gefühlsweichheit empfindet, die vielen späteren Schriftstellern eigen ist; vielleicht darf man auch daran mit denken, dass Bethzura und der Tempel sich dem Antioch. Eupator aus Hunger übergeben mussten, weil die Juden im Sabbathjahr das Land nicht bestellt hatten, denn wäre die erhoffte Zeit schon da, so hätte man nicht Noth gelitten. Schreibe אבלה. קָמֵל in pausa für קָמַל O. § 91 d. Die ערבה ist schwerlich die Jordansaue (Dillm.), sondern die Steppe überhaupt; den Artikel setzen die Punctatoren gewohnheitsmässig bei כ. Der Name שׁרון, als appell. gefühlt, hat immer den Artikel. נֹעֵר, abschüttelnd; zu ergänzen wäre nach Kimchi: die Blätter. Die LXX spricht נֵעֹר, niph. von עור (Hab. 3$_9$), was weniger poetisch ist. **10** bis 13 enthält Jahves Antwort auf die vorhergehende Bitte und Klage. Die dreifach variirte Zusicherung, dass er jetzt aufstehen wolle, wirkt lebendig, aber die Fortsetzung ist mehr künstlich als kräftig und passte besser in den Mund eines Menschen, als in den Gottes. ארומם mit assimilirtem ה und mit ām statt ēm wegen der Pausa (O. § 272 a). **11** Das erste Bild ist seit Job. 15$_{35}$ beliebt vgl. Jes. 59$_4$. Ps. 7$_{15}$, ist hier aber, nach der Drohung mit Jahves Dreinfahren, höchst unglücklich angebracht, ebenso das Bild in v. 11 b, das durch die Stoppeln in v. 11 a veranlasst ist. Denn wenn die Heiden sich durch ihr eigenes Trachten und Handeln vernichten, so braucht Jahve nicht mehr »aufzustehen«. רוח ähnlich wie c. 25$_4$. **12** ist der Form nach eine Prophezeiung, aber eine solche, die nicht mit prophetischer Ursprünglichkeit eine concrete Gottesthat ins Auge fasst, sondern aus der allgemeinen eschatologischen Dogmatik gefolgert ist. Zu יִצַּתּוּ für יִצְּתוּ, von יצת, vgl. O. § 242 b. כסח nur noch Ps. 80$_{17}$. Das Bild: zu Kalk verbrannt werden, das zu v. 11 nicht sonderlich passt, ist eine Reminiscenz aus Am. 2$_1$. **13** Mit der LXX muss man שָׁמְעוּ und יָדְעוּ lesen, denn es handelt sich nicht um Anhörung solcher Worte, in denen Jahve sein Thun ankündigt, sondern der Gerüchte über das, was er thut, denn sonst müsste es אעשׂה heissen und der ganze Satz vor v. 10 stehen. Der Vf. meint: wenn Jahve solche Dinge gethan hat, wie sie v. 11—12 genannt sind, dann wird die ganze Welt staunend davon hören und sich von seiner Kraft überzeugen. Auch im Folgenden haben wir Perfecte. **14** Vor allem wird das Gericht eine mächtige Wirkung im jüdischen Volke hervorbringen. Die Sünder, d. h. die abtrünnigen Juden (s. zu c. 1$_{28}$), und die Unheiligen, (s. zu c. 32$_6$) in Zion, die in I Mak. 6 ff. als Parteigänger der Heiden stark genug hervor-

[14] *Es beben in Zion die Sünder,*
*Es erfasst Zittern die Unheiligen:*
*„Wer wird uns weilen bei dem fressenden Feuer,*
*Wer wird uns weilen bei den ewigen Gluthen?“*
[15] *Wer in Gerechtigkeit wandelt und Gradheit redet,*
Verschmäht den Gewinn von Bedrückungen,
Schüttelt seine Hände vom Anfassen der Bestechung,
Verstopft seine Ohren, nicht Blutschuld zu hören,
Und verschliesst seine Augen, sich nicht am Bösen zu weiden,
[16] *Der wird Höhen bewohnen,*
*Felsenburgen sind sein Hort,*
*Sein Brod ist gereicht, sein Wasser sicher.*

---

treten, erbeben (Ps. 145), Zittern erfasst sie (Ps. 487), so dass sie sprechen: wer mag uns (dat. ethic.) weilen (c. acc. wie Ps. 55) bei dem fressenden Feuer, den ewigen Gluthen. Dass die Gottheit in einem feurigen Hause wohnt, auf einem Feuerthron sitzt, ist auch die Vorstellung des Henochbuches (c. 1415 ff.), herausgesponnen aus den lehrhaften Auseinandersetzungen darüber in Dtn. 412.15.33.36. 522—26. Unser Vf. stellt sich vor, dass die sichtbare Erscheinung Jahves in der messianischen Zeit auf dem Zion, die für die Frommen ein Schutz und eine Ehre ist (c. 45. 2423), den Abtrünnigen wie ein schreckendes Feuer sich darstellt, vor dem sie weichen müssen. עולם bedeutet nicht, dass das Gottesfeuer auf ewig vernichtet oder ewig wieder ausschlägt, so oft neue Frevler aufstehen möchten, die ja die Sprecher dieser Worte nichts angehen, sondern ist ein schmückendes Beiwort, das das Feuer als göttliches bezeichnet. Denn die Vorstellung von c. 6624 passt nicht zu der Frage: wie können wir verweilen bei dem Feuer. **15** sieht aus wie eine Antwort auf die Frage v. 14, die aber keine Antwort, wenigstens nicht diese, verlangt, da er nicht die Beichtfrage von Ps. 151. 243 ist, sondern ein entsetzter Ausruf der Sünder von v. 14. Will man daher nicht annehmen, dass der Vf. vollkommen aus dem Text gerathen ist, so kann man ihm nur v. 15a zuschreiben, der mit v. 16 einen passenden Gegensatz zu v. 14 abgiebt: den Sündern steht der הלך צדקות, dem Unheiligen der דבר מישרים, dem Schicksal der ersteren das Geschick des Frommen v. 16 gegenüber. Dagegen hat sich der Einsetzer von v. 15b durch die Ähnlichkeit von v. 14b. 15a. 16 mit den erwähnten Processionsliedern Ps. 15. 24 verleiten lassen, ein Tetrastich einzuschalten, das das Gedicht ganz aus seiner Bahn zieht, indem es eine breite Antwort giebt auf die Frage, wer am Reich Gottes theilhat, also den Character von v. 14b ganz verändert. צדקות kommt in älteren Stellen (Richt. 511. Mch. 65) von Jahve vor, erst seit Hesekiel (Stade) von Menschen; für הלך c. acc. vgl. Ps. 152 könnte man sich etwa auf Mch. 211 berufen. מישרים ist das Gegentheil von der תועה c. 326. Der Einsatz hat das Bestreben, möglichst kräftig zu reden: der Fromme fasst nicht blos kein Bestechungsgeschenk an, er »schüttelt« seine Hand davon weg, er verstopft das Ohr, nicht »Blutschuld zu hören«. Letzteres kann nicht bedeuten: von Blutschuld zu hören, da das keine Sünde wäre und beim Richter sogar Pflicht ist, auch nicht: einen Mordplan anzuhören, weil das auch nicht ohne Weiteres Sünde ist und דמים nicht Mordplan bedeutet, sondern: gottlose Reden, Lästerungen u. dgl. anzuhören, weil das willige Anhören einer Lästerung so gut ist wie das Aussprechen einer solchen, also ein todeswürdiges Verbrechen ist (Job. 3128). Der Ausdruck ist geschraubt, aber nicht mehr als die Sätze Tritojesaias c. 663, und ein Textfehler, etwa דבר oder גדפים oder auch במום (Spr. 97) für דמים, ist wohl nicht anzunehmen. **16** Die Höhen und die Felsenburgen darf man nicht mit der, übrigens nicht blos in den Psalmen (vgl. Jes. 1710) vorkommenden Bezeichnung Jahves als des Felsen und der Burg vergleichen (Stade), weil dazu weder ישכן noch der Plural מצדות passt; zu vergleichen ist c. 265 und zu denken an die Unüberwindlichkeit der von Gott

[17] *Den König in seiner Schönheit werden schauen deine Augen,*
*Werden sehen ein Land der Weiten;*
*Dein Herz wird denken des Schreckens:*
*Wo ist der zählte, wo der wog?*
*Wo ist der Präfect mit den Landsknechten?*
[19] *Das freche Volk, du siehst es nicht,*
*Das Volk zu tiefer Lippe, es zu vernehmen,*
*Stammelnd mit sinnloser Zunge.*

---

geschützten jüdischen Festungen, besonders Zions (c. 28 6). Darauf bezieht sich auch v. 16b, wo vielleicht auf die Hungersnoth, die zur Übergabe Bethzuras und des Tempels genöthigt hatte (s. v. 7 ff.), angespielt wird: in der messianischen Zeit hat man keinen Mangel mehr zu leiden vgl. c. 30 23—25. Ex. 23 25. **17** Dass schon im Vorhergehenden die messianische Zeit dem Vf. vorschwebte, zeigt sich jetzt deutlich: ohne besonderen Übergang stehen wir v. 17 ff. mitten in den Schilderungen der goldenen Zukunft. Die Verbindung von v. 16 und v. 17 erinnert so stark an c. 30 20, dass man in beiden Stellen dieselbe Hand zu sehen glaubt. v. 17 ff. haben wie c. 29 16 ff. 30 18 ff. entschieden die Tendenz, die Gesetzestreuen zu trösten und zum Ausharren anzufeuern; man erkennt, warum das Büchlein c. 28—33 zusammengestellt ist, nicht aus blossem Sammeleifer, um den prophetischen Canon zu completiren, sondern aus demselben Grunde, aus dem das Buch Daniel geschrieben wurde. Mit Augen wirst du sehen, redet der Dichter den Frommen an, den »König in seiner Schönheit«. Es ist nicht ganz klar, ob Jahve der König ist (v. 22) oder ob der Messias gemeint ist, das letztere aber wohl wahrscheinlicher; auch der Zeitgenosse unseres Vf.s, Deuterosacharja, bezeugt, dass in dieser Repristinationszeit die messianische Idee unter dem Eindruck der makkabäischen Freiheitskriege wieder lebendig geworden war (Sach. 9 9). Die »Schönheit« des Königs erinnert an Ps. 45 3 und meint sowohl die persönliche Erscheinung des Messias als auch den Glanz seiner Umgebung (c. 11 10). Daran schliesst sich passend an das Land der »Weiten«, die ausgedehnte Herrschaft des Messias vgl. Sach. 9 10. Jes. 26 15. Der König ist wie bei Deuterosacharja nicht selbst der Eroberer, sondern erscheint erst nach der Besiegung der Heiden durch Jahve. Die Makkabäer schufen das Land weiter Ausdehnungen, aber sie hatten selbst keinen Anspruch auf die Königswürde, hatten auch zu der Zeit, wo unser Dichter schrieb, noch keine ehrgeizigen Gedanken. Der König ist noch eine ganz ideale, halbgöttliche Gestalt. **18** Nur noch in der Erinnerung lebt die Schreckenszeit fort, mit frohem Erstaunen entdeckt man immer wieder, dass der Dränger verschwunden ist. Wo ist, der die Münzen zählte, die Gold- und Silberbarren wog, die man als Steuer oder als Kriegscontribution dem Zwingherrn bringen musste? Völlig räthselhaft ist der Satz: wo ist, der die Thürme zählte? Ein Pilger könnte das thun, um daheim genauen Bericht zu erstatten Ps. 48 13, ein Belagerer könnte es aus Neugierde thun, ein Eroberer aus Ruhmbegier, um nämlich damit zu prahlen: einen practischen Werth hätte die Zahl für den Feind gewiss nicht, und am allerwenigsten wäre das Zählen für den Belagerten, wenn er es überhaupt merkte, eine אימה. Dazu geht סֹפֵר eben vorher. Wahrscheinlich ist der Hersteller des gegenwärtigen Textes durch eine vielleicht unbewusste Reminiscenz an Ps. 48 geleitet gewesen. Man könnte etwa mit Rücksicht auf Na. 3 17 schreiben: אַיֵּה מְפַקֵּד אֶת־הַטַּפְסְרִים, wo ist der Präfect mit den Söldnern? In deren Gestalten repräsentirte sich für den Bewohner Jerusalems die feindliche Zwingherrschaft am meisten. Sie hatten schon vorher die Davidsburg inne, deren erfolglose Bestürmung durch Judas Makkabäus der Anlass des Heereszuges des Antiochus Eup. gewesen war, und sie werden nach der Einnahme des Heiligthums mit eiserner Gewalt Jerusalem niedergehalten haben. **19** Jetzt sieht man täglich die verhassten fremden Söldner, dann erblickt man nichts davon. Sie sind ein עַם נוֹעָז; נועז απ. λεγ., part. niph. von יעז = עזז, sich frech benehmend;

[20] *Deine Augen werden Jerusalem sehen*
*Als sichere Stätte, als Zelt, das nicht wandert,*
*Dessen Pflöcke nimmermehr ausgezogen werden,*
*Und dessen Seile alle unzerreissbar sind.*
[21] *Sondern dort ist der Bach Jahves uns*
*Anstatt breitseitiger Nile,*
*Nicht geht darauf eine Ruderflotte,*
*Und ein stolzes Schiff befährt ihn nicht.*
[22] *Denn Jahve ist unser Richter,*
*Jahve unser Ordner,*
*Jahve unser König,*
*Der wird uns retten.*

»Schaue an Zion, die Stadt [unserer Festversammlung«

[23]Gelöst sind deine Taue, halten nicht fest das Gestell ihres Mastes, nicht breiteten sie aus die Fahne.

---

vgl. die Bezeichnung des Antioch. Epiphanes als מלך עז פנים Dan. 8 23. Das n hat auch die LXX in ihrem נועד. Raschi und Spätere wollen לועז, barbarisch redend (Ps. 114 1), welcher Eigenschaft aber das folgende Distichon gewidmet ist. »Zu tief, um zu hören«, nach der unwillkürlichen Vorstellung, dass man einen Fremden besser verstehen würde, wenn er lauter spräche vgl. Hes. 3 5. 6. Volksthümlich ist auch die Meinung, dass die Fremden nur stammeln und unvernünftig sprechen und nur die eigene Sprache vernünftig ist (auch נלעג im niph., stat. constr. des part.). **20** Zion ist die »Stadt unserer Festversammlung« seit der deuteronomischen Reform; מועדנו mag noch dazu auf die Stiftshütte anspielen, die erst im Priestercodex, also seit Esra, vorkommt. Aber dieser Stichos verräth sich schon durch den imper. als Citat eines Lesers aus einer anderen Dichtung, und jene Eigenschaft Zions gehört nicht blos der messianischen Zeit an, von der der Context redet, steht auch nicht in Parallele zu derjenigen, die Jerusalem beigelegt wird. Diese Stadt ist eine sichere Wohnstätte (nach c. 32 18), ein Zelt, das nicht wandert (צען *απ. λεγ.*). Der Satz: alle seine Seile u. s. w. scheint eine Reminiscenz aus Jer. 10 20 zu enthalten. Es giebt also nicht etwa wieder ein neues Exil, Jerusalem hat sein Gericht schon hinter sich. **21** Die heilige Stadt kommt nicht wieder ins Unglück, »sondern« ist höchsten Glückes gewiss. Die Verbindung der beiden Bilder in v. 20 und 21 durch »sondern« wäre gewiss nicht möglich, wenn der Vf. nicht mit längst bekannten Gedanken spielte, denen er nur ein neues künstliches Gewand überwirft. Der Text enthält einen abgeschmackten Fehler: dort ist ein Herrlicher, Jahve, uns, anstatt der Flüsse, auf ihm (Jahve) fährt kein Schiff. Dass Jahve Apposition zu אדיר ist, das dies Wort auch als Adject. bei צי auftritt, reicht allein schon hin, es im ersten Stichos unmöglich zu machen; da man ferner nicht sagen kann: Jahve ist an Stelle von Flüssen, welchen Unsinn auch der selbst verderbte 5. v. von Ps. 46 nicht zu rechtfertigen vermag, da ferner das Suff. von בו und יעברנו voraussetzt, dass vorher ein Fluss, Bach oder dgl. genannt ist, so muss statt אדיר etwa אָפִיק (Jo. 4 18) gelesen werden, wenn man nicht annehmen will, dass der Abschreiber sich noch stärker vergriffen hat und נהר oder מעין (Jo. 4 18) oder נחל (Hes. 47 5) hätte schreiben sollen. נהרים im 2. Stichos ist wohl blos ein stehen gebliebener (c. 3 12) Schreibfehler für das folgende יארים, da der Stichos überfüllt ist und beide Wörter neben einander zu setzen kein Grund war. Das Fremdwort יאר ist ja bei den Späteren beliebt. Der Bach Jahves, der in einer Schilderung der messianischen Zeit seit Hesekiel 47 (ausser Joel und Ps. 46 vgl. noch Sach. 14 8) nicht leicht fehlt, ist nicht für Kriegs- und Prunkschiffe, in deren Bau die Seleuciden und Ptolemäer wetteiferten. Israel ist ein geistliches Volk, und das hier Gesagte bedeutet nichts anderes als die sonst häufig vorkommende Weissagung, dass es künftig keine Festungen, Kriegswagen, Waffen u. dgl. mehr geben wird z. B. Mch. 5 9 ff. Hes. 38 7 ff. Sach. 9 9 f. Auf fremde Kriegsschiffe, die Jerusalem bedrohen, ist v. 21 b nicht zu deuten, wie sollten diese auch auf den einst von

*Da wird vertheilt Raubbeute in Menge,*
*Lahme werden plündern;*
[24] *Und nicht sagt der Insasse: ich bin krank,*
*Das Volk, das darin wohnt, ist vergebener Schuld.*

* * *

---

der Tempelquelle ausgehenden Bach kommen! **22** Das כי giebt den Sinn der Weissagung vom Gottesbach an: er ist wie die Wunderwirkung so auch das Sinnbild des Anbruchs der מלכות, wie schon jetzt die Wasser Siloahs das Sinnbild der Herrschaft Jahves auf dem Zion sind c. $8_{6}$. Natürlich steht die Königsherrschaft Gottes nicht im Widerspruch mit dem Königthum des Messias v. 17, da dieser wie auch das künftige Volk geistliche Grössen sind und, von unserem Standpunct aus, nur deshalb Weltliches an sich haben, weil die sinnliche Religionsauffassung der Juden nun einmal weltliche Güter und Freuden, Macht, Reichthum, Ehre, nicht entbehren konnte. Die Ausdrücke מחקק und שפט sind ein poetischer Zierath, aus dem man nicht folgern darf, dass der Dichter wie der Vf. von I Sam. 8 das Königthum für unverträglich mit der Theokratie hält. Übrigens sind die Stichen dieses Vierzeilers reichlich kurz. **23** bildet von אז חלק an einen denkbaren Zusammenhang mit v. 22: Jahve wird uns retten, indem er den Bedränger v. 1 besiegt und die Heiden in die Flucht jagt v. 3, dann wird Beute getheilt v. 4. Dagegen ist der erste Theil von v. 23 entweder verstümmelt oder ein fremder Zusatz. Bei der ersteren Annahme muss ein Vocativ, etwa ציון, bei חבליך ausgefallen sein, auf den sich das Suff. dieses Wortes beziehen lässt, ferner ein vierter Stichos, der die eingetretene Wendung im Schicksal Zions ausspricht und den Übergang zu dem אז חלק vermittelt. Aber die zweite Annahme ist wahrscheinlicher, denn die Vergleichung Zions mit einem Schiffswrack, dessen Wanten gelöst und dessen Mast umgefallen ist, wirkt in fast unmittelbarer Nähe der Bilder von v. 21 und der Aussage über Jahves Suffeten- und Königsherrschaft v. 22 höchst unangenehm; auch lässt sich die Beutevertheilung durch die Stadtbewohner, man mag den ausgefallenen Stichos ergänzen wie man will, nicht in Gegensatz zu dem entmasteten Schiff bringen. Also sind die Worte נטשו bis נס als Citat eines Lesers zu v. 21 anzusehen. נס soll nicht die Flagge sein, weil diese gar kein nothwendiges Erfordernis zum Seefahren sei — das braucht es ja auch nicht zu sein — und weil die Alten keine Flaggen hatten (Dillm.), aber es bedeutet sonst immer die Fahne, kann schwerlich das Segel bedeuten und reicht zum Beweis hin (wenn es dessen bedarf), dass auch die Alten Fahnen hatten oder mindestens Toppsegel, mit denen die Signale gegeben wurden. — אז, dann, wenn Jahve rettend dazwischen tritt. עד־שלל erklärt Ges. als praeda exuviarum, vielleicht mit Recht. An exuviae navium zu denken, verwehrt die Fortsetzung: Lahme werden plündern. Diesen singulären Zug hätte der Vf. nicht anbringen können, wenn er nicht bei seinen Lesern Bekanntschaft mit II Sam. $5_{6}$ hätte voraussetzen dürfen. פסחים ohne dag. im ס s. O. § 82a. מרבה nur noch c. $9_{6}$ und aus dieser Stelle entlehnt, wie denn überhaupt c. $9_{1-6}$ zu den von unserem Dichter benutzten heiligen Texten gehört zu haben scheint. **24** Keiner ist krank im künftigen Jerusalem, nach der schon zu v. 16 benutzten Stelle Ex. $23_{25}$, denn keiner ist sündig, sondern alle sind gerecht nach c. $60_{21}$. Auf die Krankheit führte wohl die Erwähnung der Lahmen, aber alles ist äusserlich an einander gereiht; der Vf. hat eine Menge älterer Weissagungen im Gedächtnis und braucht nur hineinzugreifen, um die Strophen zu füllen. Zu נְשֻׂא עון (pass. von נשׂא ל) vgl. Ps. $32_{1.5}$. Das Volk hat die in Zion bereiten Gnadenmittel gebraucht und den Erfolg davon gespürt, die durch frühere Schuld bedingte Leidenszeit ist endgültig vorbei.

Drittes Büchlein c. 34. 35: Ankündigung des Gerichts, in dem alle Völker hingeschlachtet werden sollen und der Himmel vergeht c. $34_{1-4}$; Bedrohung Edoms mit Jahves Rache für Zion v. 5—17; Verheissung der goldenen Zeit für das Land und

*34 [1] Nahet, Völker, zu hören,*
*Und Nationen horcht auf,*
*Es höre die Erde und ihre Fülle,*
*Der Erdkreis und seine Sprösslinge!*
*[2] Denn Zorn hat Jahve auf alle Völker*
*Und Grimm auf all ihr Heer,*
*Hat sie gebannt . . . . .*
*Hat sie bestimmt für die Schlachtung.*
*[3] Und ihre Durchbohrten werden hingeworfen,*
*Und ihre Leichname — aufsteigt ihr Gestank,*
*Und zerfliessen werden die Berge von ihrem Blut,*
*[4] Und flüssig werden alle [Hügel].*

---

Volk Gottes und der Rückkehr der Diaspora c. 35. Obwohl überall dasselbe Versmass innegehalten ist, stehen doch die beiden Haupttheile c. 34 und c. 35 in gar keiner stilistischen Verbindung; nur der sachliche Gegensatz zwischen dem Gericht über die Völker und dem Geschick der Juden hält sie zusammen und kann das, weil ein längst gegebener Gedanke, das eschatologische Dogma der letzten Jahrhunderte, zu Grunde liegt. Kaum giebt es ein Stück im B. Jes., dem so sehr das Gepräge des Epigonischen auf die Stirn gedrückt wäre, wie diesem »Buch Jahves« (34 16). Eine nähere Zeitbestimmung von c. 34f. ist nicht wohl möglich, da der Hass gegen Edom sich seit dem Exil immer gleich bleibt; doch schrieb der Vf. wohl noch vor der Unterjochung der Edomiter durch Johannes Hyrkanus. Der Text zeigt merkwürdig viel Lücken, besonders am Schluss der Stichen. **34 1** Die Völker, ja die ganze Welt soll hören: ein anspruchsvoller Eingang wie Dtn. 32 1, Nachahmung von Mch. 1 2. Jes. 41 1. 48 16, wo aber überall die Aufforderung zum Hören besser begründet ist, da eine Art Disputation mit den Aufgerufenen folgt. Hier sind die Völker, die hören sollen, ja nur zur Abschlachtung bebestimmt, und es ist ganz gleichgültig, ob sie es vorher hören oder nicht. Die צאצאים (c. 22 24, ein spätes Wort) und »die Fülle« der Erde sollen hier ohne Zweifel die Menschen bezeichnen, obgleich es zunächst Ausdrücke für die Vegetation u. dgl. sind; das ist, da es sich um die abzuschlachtenden Menschen handelt, ein recht misslungener Redeputz. **2** קצף, bei den Späteren häufig, mag nur zufällig bei den Älteren fehlen, dagegen ist צבא, von der Erde gebraucht, jedenfalls jung und schwerlich eine glückliche Nachbildung des Ausdrucks: Heer der Himmel. Der Zorn Jahves, der allen Menschen ausser den Juden gilt, wird nicht weiter begründet, ein sicherer Beweis für den secundären Character dieser Dichtung. Es giebt für sie nur Auserwählte und zur Vernichtung bestimmte Heiden. החרימם ist zu wenig für einen Stichos; die einfachste Ergänzung wäre ein inf. abs. הַחֲרֵם vgl. Dtn. 3 6, wo die Bannung auch die Weiber und kleinen Kinder umfasst. **3** Das Grässliche wird gesteigert durch Versagung des Begräbnisses. Es fällt schwer, sich in dies Übermass von Menschenhass und Eigenliebe hinzudenken, das noch dazu in religiösem Gewande auftritt. v. 3b giebt den dritten Stichos des Vierzeilers ab, der vierte muss in v. 4 stecken. **4** ist nicht in Ordnung. Zweimal צבא und zweimal שמים ist zu viel und die ganze Bilderreihe confus: die Sterne zerfliessen, die Himmel rollen sich zusammen, die Sterne zerfallen. צבא השמים in v. 4a wird von Bick. mit Recht für eine Glosse zu צבאם v. 4b angesehen, die einem Leser nöthig schien, weil v. 2 צבאם einen anderen Sinn hat. Über dem Interpretament, das zwischen die Zeilen geschrieben war, ist dann das wirkliche Subj. von נמקו ausgefallen, das von Bick. richtig in גבעות gesehen wird: alle Hügel werden flüssig scil. מִדָּמָם v. 3. So erhalten wir den parallelen Vers zu v. 3b und das beabsichtigte Zusammenklingen von נמסו und נמקו und werden den abgeschmackten Gedanken los, dass die Sterne von dem auf Erden vergossenen Blut zer-

*Und zusammen rollen werden sich wie ein Buch die Himmel,*
*Und all ihr Heer abwelken,*
*Wie abwelkt das Laub vom Weinstock*
*Und wie das Abwelkende vom Feigenbaum.*
5 ***D****enn trunken ward [von Grimm]*
*Im Himmel das Schwert [Jahves],*
*Siehe auf Edom fährt es herab*
*Und auf das Volk seines Banns zum Gericht.*

---

fliessen. Das Blutbad ist schon schlimm genug, wenn alle Berge von Menschenblut zerfliessen. Was von v. 4 übrig bleibt, bildet den vierten Vierzeiler. Die Himmel rollen sich zusammen (zu נגלו mit ō statt ă vgl. O. S. 592), wie eine Buchrolle (Apk. 6 14), das Heer des Himmels (Neh. 9 6. vgl. Jes. 24 21), die Sterne, welkt ab (prägnant), wie Laub vom Weinstock (Mt. 24 20. Apk. 6 13). Dass der gegenwärtige Himmel vergeht, um einem neuen Platz zu machen, wird seit dem schwungvollen Ausspruch Deuterojesaias c. 51 6 oft ausgesprochen vgl. c. 65 17. 66 22. Ps. 102 27. Die Hereinziehung der physischen Welt in das Gerichtsdrama ist ein Kennzeichen der späteren Eschatologie (vgl. zu c. 24 18 ff.). **5** würde nach dem gegenwärtigen Text von Jahve gesprochen, ohne dass die geringste äussere oder innere Veranlassung dazu erkennbar ist. Ferner sollte man doch erfahren, was das Schwert im Himmel getrunken hat, da die sonst selbstverständliche Ergänzung Blut hier ausgeschlossen ist, selbst wenn man aus v. 4 ein Gericht über die Sterne und Sterngeister herauslesen wollte; es ist um so nöthiger, als das בשמים gradezu diese Frage provocirt, während man ohne diese Ortsangabe sich mit der proleptischen Fassung: es berauscht sich im Blut der Heiden, zufrieden geben könnte. Hätte der Vf. מְרוּטָה (Hes. 21 33) für כי רותה geschrieben, wie Koppe zu lesen vorschlägt, so würde das הנה wohl nicht an seinem jetzigen Platz stehen. Vielleicht ist vor oder nach בשמים ein Wort ausgefallen, z. B. מִזַּעַם, da auch das Versmass auf eine Lücke hinweist. Ergänzt man ein solches Nomen, so liest man wohl besser רָוְתָה (Jer. 46 10), da das piel, das übrigens sonst benetzen heisst, wohl nur gewählt ist, weil das verb. absolut zu stehen schien. Das Schwert Jahves (vgl. 27 1) fährt nun herab (Sibyll. III, 672) auf Edom, das demnach unter den gebannten Völkern v. 2 eine erste Stelle einnimmt. Der plötzliche Absturz aus der Darstellung des Weltgerichts, bei dem selbst die Himmel vergehen, auf die Abschlachtung des kleinen Nachbarvölkleins ist allerdings mehr als sonderbar. Selbstverständlich handelt es sich bei diesem Herausgreifen Edoms nicht um eine Exemplificirung der gegen alle Völker gerichteten Drohungen. Trüge diese Dichtung nicht alle Kennzeichen der compilirenden Nachahmung und grössten Ungeschicktheit an sich, so würde den kritischen Leser die Versuchung anwandeln, Edom etwa in בני אדם zu ändern und das dritte Distichon von v. 6 sowie den 8. v. als Einschiebsel zu betrachten, da sie so wie so im Zusammenhang etwas verdächtig und störend erscheinen: dann wären die Edomiter eliminirt und die Einheitlichkeit der Dichtung, die dann von den Heiden überhaupt handeln würde, scheinbar hergestellt. Aber doch nur scheinbar, der pomphafte Eingang bliebe auch dann noch im Missverhältnis zu den späteren Schilderungen. So stehen wir vor der Erscheinung, dass die Idee des Weltgerichts nur Mittel zum Zweck ist, nur das erhabene Podium hergiebt, um recht gewaltig, in vermeintlich prophetischem Tone, über die verhassten Nachbarn zu donnern. Während es in ästhetischer Beziehung kaum eine Vertheidigung für dies parturiunt montes etc. giebt, wäre in theologischer Hinsicht zur Entschuldigung des Vf.s anzuführen, dass die von ihm nachgeahmten älteren Prophetien über Edom sich sämmtlich in eschatologischen Zusammenhängen finden und dass überhaupt die Juden des 2. Jahrh. in einer beständigen gespannten Erwartung der kommenden Dinge leben, deren Hochflug sie leicht um die richtige Würdigung der Wirklichkeit, ihrer Wünsche und ihres Werthes betrügt. Mit dem Dogma des Völkergerichts,

6 *Das Schwert Jahves ist voll von Blut,*
*Getränkt wird es von Fett,*
*Vom Blut der Hammel und Böcke,*
*Vom Nierenfett der Widder.*
*Denn ein Opferschlachten hat Jahve in Bozra*
*Und ein Abschlachten im Lande Edom,*
7 *Und es stürzen Büffel mit . . . .*
*Und Farren mit Stieren.*
*Und es trinkt ihr Land das Blut,*
*Und ihr Staub wird von Fett getränkt.*
8 *Denn einen Tag der Rache hat Jahve,*
*Und ein Jahr der Vergeltung für Zions Hader.*
9 *Und verwandeln werden sich seine Bäche zu Pech*
*Und sein Staub zu Schwefel,*
*Und es wird sein Land zu Pech,*
*Brennend* 10 *bei Nacht und Tage.*

---

das er als mitleidlose, wollüstige Abschlachtung der Heiden auffasst, ausgerüstet, glaubt der Vf. Prophet zu sein, indem er in an das Dogma lose angeknüpften Bildern der grässlichsten Rache an Edom schwelgt, den fürchterlichen Hass, der ihn selbst beseelt, auf Jahve überträgt und die Motivirung der gedrohten Unmenschlichkeiten mit dem einen Wort von Zions Hader abmacht. **6** Die Umschreibung des Genitivs in חרב ליהוה sieht wie eine Anspielung auf den Schlachtruf Richt. 7 20 aus. הֻדַּשְּׁנָה ist hothpaal mit ungewöhnlicher Betonung der drittletzten Silbe vgl. O. § 271. Blut und Fett der Erschlagenen stehen ähnlich bei einander II Sam. 1 22. Hier führt es aber den Dichter weiter zum Bilde vom Opfer. Er vergleicht die Edomiter mit opferbaren Thieren, kommt dabei sogar auf das Nierenfett zu sprechen, das beim Dankopfer zum süssen Geruch für Jahve dient Lev. 3 4. 10. 15, und da er mit alledem Hes. 39 18 nachahmt, so fehlt auch das Wort Opfer nicht (Hes. 39 17 ff. Zph. 1 7. Jer. 46 10. 51 40). Edom und Bozra werden zusammengestellt wie c. 63 1. Den Namen בצרה, בצר führen mehrere Städte, LXX spricht *Βοσορ*; die edomitische Stadt ist, obwohl oft (schon Am. 1 12) erwähnt, noch nicht sicher nachgewiesen; meist wird sie mit Buzeira, südlich vom todten Meere identificirt, Wetzst. (bei Delitzsch 3. Aufl.) versteht Petra darunter. **7** Sie stürzen, nämlich vom Schlächter niedergestreckt, um abgestochen zu werden Jer. 51 40. 48 15. 50 27. Ist das dritte Distichon von v. 6 ursprünglich, so dürfte in עמם ausser der Präposition der Rest eines Thiernamens stecken; vielleicht schrieb der Vf. עם מְרִיִם (für מְרִאִים) vgl. Hes. 39 18, und die Ähnlichkeit mit dem folgenden Wort verschuldete den Ausfall. Zu רותה vgl. zu v. 5. In v. 7b, dessen Suffixe sich auf die in Schafe und Büffel verkleideten Edomiter beziehen, wird so viel aus v. 5 und 6 wiederholt, dass man bei einem älteren und besseren Schriftsteller abermals misstrauisch gegen die Richtigkeit oder die Echtheit des Textes werden würde. **8** kommt mit seiner Motivirung für die Abschlachtung der Edomiter ganz unerwartet, übt auch nicht den geringsten Einfluss auf seine Umgebung aus. Die Abwechselung von Jahr und Tag der Rache stammt aus Tritojes. (c. 63 4. 61 2), vgl. ausserdem Jer. 50 28. 51 6. 11. 24. Der Hader Zions wird als bekannt vorausgesetzt. Seit der Zerstörung Jerusalems, an der die Edomiter unter Hohn und Schadenfreude betheiligt waren, und der Besetzung des südlichen Juda durch sie werden die Propheten, Hesekiel voran, nicht müde, Edom aufs Grimmigste zu bedrohen, und die Makkabäer griffen es schon in der ersten Zeit an, bis Johannes Hyrkanus es unterjochte. **9** Werden die Menschen abgeschlachtet, so wird das Land selbst in eine Art Hölle verwandelt. Die

*Nicht erlischt es in Ewigkeit,*
*Aufsteigt sein Rauch von Geschlecht zu Geschlecht,*
*Öde ist es fort und fort,*
*Keiner der hin [und wieder] zieht.*
[11] *Besitzen werden es Pelikan und Igel,*
*Und Eule und Rabe drin hausen,*
*Und legen wird an es [Jahve]*
*Die Schnur der Wüste und die Waagsteine der Wüstung.*
[12] *[Und Satyrn werden drin wohnen,*
*Dahin werden sein] seine Edlen,*
*Und kein Königthum giebt's dort, das sie ausriefen,*
*Und all seine Fürsten sind verschwunden.*

---

Bäche werden zu Pech, der Boden zu Schwefel, und das brennt in Ewigkeit. Angeregt ist der Gedanke wohl durch das beliebte Beispiel von Sodoms Strafe, das für Edom wegen der Nachbarschaft besonders nahe liegt vgl. Jer. 49 18; das Verbum הפך scheint auf die 'כ מהפכת anzuspielen. Aber man wird ebenso sehr an die Vorstellungen des 2. Jahrh. von den Strafórtern des Hades erinnert, die, von Jes. 66 24 ausgehend, besonders im Buch Henoch weitläufig ausgeführt werden. Die Suffixe von נחליה und עפרה beziehen sich auf ארץ v. 7, das aber dem Vf. sich mit dem Namen Edom vertauscht zu haben scheint, da er mit ארצה fortfährt; vermuthlich ist das dazwischen getretene Zion an der unbewussten Vertauschung schuld. Diese Annahme ist besser, als die Verbesserung von ארצה in ארצם; denn hat der Vf. den Landesnamen statt des vagen Apellativs im Sinne gehabt, so konnte ihm eher entgehen, dass man nach dem Wortlaut jene Suffixe eigentlich auf Zion beziehen müsste. **10** Die Verstheilung und Accentuation ist hier völlig verfehlt, die LXX hat das Richtige. Die Zeitbestimmungen sollen nach der Meinung des Vf.s den Verben folgen, nicht umgekehrt; »bei Nacht und Tage« gehört zu בערה v. 9, und dies Particip zu ארץ, nicht zu תכבה. Hätte der hebr. Text das ולא der LXX gehabt, so wäre der Fehler nicht möglich gewesen. לילה ויומם bilden eine Climax, denn ein Feuer, das auch bei Tage gesehen wird, ist stärker, als das blos bei Nacht sichtbare. Von den vier Ausdrücken für die ununterbrochene Dauer des höllischen Feuers kommen מדור לדור und נצח נצחים nur hier vor. Zu dem letzten Stichos אין עבר בה, der zu kurz ist, darf man ein יֹשֵׁב oder ואין שב nach Hes. 35 7. Sach. 7 14. 9 8 hinzufügen (so auch Bick.). **11** Dass Wüstenthiere Edom »besitzen«, ist Nachahmung von c. 14 23 und Zph. 2 14, um so mehr, als diese Vorstellung mit der vorhergehenden von dem brennenden Schwefellande durchaus nicht vereinbar ist. Überhaupt ist die jetzt folgende Schilderung ganz steuerlos. Im dritten Stichos mag hinter עליה ein abgekürztes Jahve (יה) abgefallen sein. Die »Steine« scheinen die Lothe der Setzwaagen (28 17) zu sein. Messschnur und Setzwaagen sind dann beim Niederreissen nöthig, wenn dies nur theilweise geschehen soll; so ist es wohl Am. 7 8 gemeint, doch wird das Bild von Späteren sonderbarer Weise auch dann gebraucht, wenn es sich um völliges Niederreissen handelt (II Reg. 21 13. Klagel. 2 8), hier nun gar von einem Lande, dessen Bauten erst v. 13 erwähnt werden, und nicht als niedergerissene. תהו und בהו aus Jer. 4 23. Gen. 1 2. **12** enthält im hebr. Text zu viel für ein und zu wenig für zwei Distichen. חריה steht ganz verlassen da, ohne Anschluss nach vorwärts oder rückwärts, und verräth sich schon dadurch als Rest des ausgefallenen Doppelverses, der in der LXX (v. 11) wenigstens noch theilweise erhalten ist: וּשְׂעִירִים יֵשְׁבוּ בָהּ, und Satyrn werden darin wohnen. Bick. möchte diesen Satz verändern in וְשֵׂעִיר מִיֹּשְׁבֵי בָהּ, was zwar zu der Fortsetzung sehr gut passt, aber für unsern Vf. reichlich knapp gesagt sein würde, auch wäre die emphatische Voranstellung von Seir gar nicht motivirt. Dass die Satyrn später noch einmal vor-

[13] *Und aufsteigen werden seine Burgen mit Dornen,*
*Nesseln und Disteln sind in seinen Festen,*
*Und es wird sein eine Wohnstatt der Schakale*
*Und ein Gehöft für Straussen.*
[14] *Und es stossen Schreier auf Heuler,*
*Und ein Satyr begegnet dem andern,*
*Nur dort hat Rast die Lilith*
*Und findet für sich einen Ruheplatz*
[15] *Dorten nistet die Pfeilschlange und legt,*
*Brütet aus und häuft ihre Eier,*
*Nur dort versammeln die Geier sich,*
*Einer ruft den andern*).* *) Var.: Keiner vermisst den anderen

---

kommen, fällt bei unserem Vf. gar nicht ins Gewicht. Die LXX fährt v. 12 fort: sein Archonten werden nicht sein. Ob sie zu dem Prädicat das folgende אין verwendet oder wie Bick. meint, vor חריה noch einiges, etwa יהיו כאין, gelesen hat, steht dahin; jedenfall ist aber etwas Ähnliches ausgefallen. Der folgende Satz wird wohl übersetzt: da sin keine, die das Königthum ausriefen, und daraus geschlossen, dass Edom ein Wahlkönig thum hatte. Aber wenn dies schon an sich recht zweifelhaft ist, so ist ausserden unwahrscheinlich, dass der Nachdruck, statt auf das Königthum selber, auf die geleg sein sollte, die den König als solchen proclamiren. Daher ist die oben gegebene Über setzung vorzuziehen (so auch Del.). Aber allerdings ist der Relativsatz יקראו auch s auffällig genug, das Ausrufen kommt doch nicht alle Tage vor. Wenn der Text richti ist, so sollte man annehmen, dass grade damals, als der Dichter schrieb, der Regierungs antritt eines neuen Königs durch die Herolde ausgerufen wurde. אפס wie c. 41 29 **13** »Aufsteigen werden zu Dornen (vgl. c. 5 6. 32 13) seine Burgen«; zu dem sing. fem. de Verbums, den jüngere Schriftsteller bei sachlichen Begriffen häufig zu einem männliche und weiblichen Plural gebrauchen, s. G.-K. § 143, 3. Die Nesseln und Disteln nac Hos. 9 6. Wieder kommt der Vf. auf die künftigen unheimlichen Bewohner Edoms z sprechen, dies Mal nach c. 13 21. 22. חציר für חָצֵר nur hier und c. 35 7. **14** יקרא für קרה (mit על Ex. 5 3), wenn man nicht אל für על lesen will; doch spricht auch der Zusammen hang für קרה. Die לילית, das Nachtgespenst (von ליל), wird in älteren Schriften nich erwähnt, könnte aber doch wohl der ältesten Dämonologie angehören, denn was man i späterer Zeit von ihr erzählt, dass sie Kinder stiehlt, Männer entführt und verführt, is dasselbe, was schon die alten Babylonier und mit ihnen, zum Theil auch abhängig vo ihnen, zahlreiche alten Völker von daemones succubi (und incubi) fabeln. Die שעירים die auch vorwiegend in der Nacht ihr Spiel treiben und menschliche Weiber zu über fallen lieben, werden wohl auch als ihre Kinder angesehen. Der weibliche Vampy Spr. 30 15 ist ein ähnliches Nachtwesen. Weiteres s. bei Ges. (Comm.). Wie alle Unholde ist die Lilith ruhelos Mt. 12 43. Tob. 8 31) und findet nur an solchen Stätten Ruhe, di den Menschen unheimlich sind. **15** Die Pfeilschlange ist in Arabien und Afrika heimisch Den Verben תמלט u. s. w. fehlt das Object und folgt der sonderbare Ausdruck בצלה dessen Suffix von dem einen auf das Land Edom, von dem anderen auf die Schlang selbst bezogen wird, während der Zweck des Schattens ganz unaufgeklärt bleibt. Di Schlange legt Eier im Schatten eines Landes oder in ihrem eigenen Schatten: was is schöner? Der Unsinn wird beseitigt, wenn man בֵּצֶיהָ, ihre Eier, liest. בקע und דגר be deuten so ziemlich dasselbe; דגר heisst sammeln zum Zweck des Ausbrütens, daher aus brüten, nicht: die Jungen hegen (auch Jer. 17 11 nicht); דגר sollte allerdings besser vor בקע stehen. Den beiden letzten Wörtern von v. 15 fehlt das Verbum, als welches man nicht da דרשו von v. 16 heranziehen darf. Wo es steckt, das zeigt v. 16a in seinem letzten Sat

16 *Erforscht es vom Buche Jahves:*
*Keines von diesen bleibt aus,*
*Denn der Mund Jahves hat's geboten,*
*Und sein Geist, der hat sie versammelt.*
17 *Und Er hat ihnen gefällt das Loos,*
*Und seine Hand es ihnen getheilt mit der Schnur,*
*Bis in Ewigkeit werden sie es besitzen,*
*Auf alle Zeiten darin wohnen.*

---

35 1 *Jauchzen sollen Trift und Wüste,*
*Und jubeln die Steppe und sprossen,*
*Gleich der Herbstzeitlose* 2 *soll sie sprossen,*
*Und jubeln, ja mit Jubel und Frohlocken!*

---

eutlich genug. In v. 16 hat der Satz: keins vermisst das andere, gar keinen Sinn, da ie vorhin genannten Thiere Jahves Schrift nicht erforscht haben, also auch keine Nachrage nach etwa fehlenden Thieren halten können. Dieser Satz hat am Rande gestanden, ls Verbesserung des jetzigen Schlusses von v. 15. Sogar eine Variante dazu steckt och in v. 16, nämlich das Wort קראו (Var. zu לא פקדו). Das Wort überfüllt den ersten tichos von v. 16 und sollte ja, wenn es »leset!« bedeutete, nicht hinter, sondern vor em »erforscht es von (wörtlich von herab, da man sagt: auf ein Buch schreiben) der chrift Jahves« stehen. Die Variante קראו giebt einen etwas lebendigeren Sinn als לא פקדו. **6** ist einer der sonderbarsten Sätze in allen Prophetenschriften. Das Buch Jahves (das Vellh. Bleeks Einl. in d. A. T. 4. Aufl. S. 554 durch eine gewaltsame Übersetzung verebens zu beseitigen sucht) kann kaum ein anderes sein, als eben unser Orakel, resp. er grössere Zusammenhang, für den es verfasst sein mag, denn nirgends sonst sind ja ie künftigen thierischen und dämonischen Bewohner Edoms, zumal in dieser Vollähligkeit, aufgeführt. Augenscheinlich zertheilt sich hier der Vf. wider seinen Willen n den Propheten, der er sein will, und in den Schriftgelehrten, der er ist. Er selbst at auf dem Wege des Studiums sein eschatologisches Material gefunden und stellt sich ie künftigen Leser ebenfalls als Schriftgelehrten vor, die alsdann sein Buch als altes jesaianisches?) Prophetenbuch studiren werden (das einzige, was er richtig vorhergesehen hat), und die Genugthuung darüber und die Hoffnung, sie noch mehr dazu anufeuern, lässt ihn aus der Rolle fallen. Sein Zeitgenosse, der Sibyllinendichter, hat es chwerer, vor griechischen Lesern seine Autorität sicher zu stellen: er beschuldigt den Homer des Plagiats (III, 424f.). In v. 16b ist entweder mit mehreren Exegeten פיהו oder besser mit LXX פי יהוה zu lesen. רוח ist als masc. behandelt, vielleicht in Nachahmung von I Reg. 22 21 (vgl. Job. 4 15); Jahves Geist, sein mal'ak, sein logos, hat die Thiere versammelt, so dass kein einziges fehlt und desselben Geistes Weissagung also buchstäblich eintrifft. Auch diese Werthschätzung der buchstäblichen Erfüllung und diese Theorie von deren Zustandekommen beweist den rabbinischen Charakter unsers Stückes. **17** Jahve selbst hat jenen Thieren und Gespenstern ihr Land nach dem Loose und mit der Messschnur zum ewigen Besitz in derselben Weise zugetheilt, wie früher den Israeliten das gelobte Land. Ob לָהֶן und לָהֶם in absichtlicher Variation das männliche und weibliche Geschlecht der Thiere bezeichnen, ist fraglich, aber c. 11 12 hatten wir allerdings etwas Ähnliches. חִלְּקַתָּה ohne mappiq im ה s. O. § 96e. — Cap. 35 und c. 34 sind im Versmass, in ihrer musivischen Zusammensetzung, in Citaten und Reminiscenzen aller Art, in ihrem eschatologischen Charakter so nahe verwandt, dass sie demselben Vf. angehören müssen. Eine äussere Verbindung zwischen beiden ist allerdings nicht vorhanden; c. 35 stösst vielmehr so unglücklich auf c. 34, wie etwa c. 34 9 auf

*Die Herrlichkeit des Libanon wird ihr gegeben,*
*Die Pracht des Karmel und Sarons.*
*Jene sollen sehen die Herrlichkeit Jahves*
*Und die Pracht unseres Gottes.*
3 *Festigt die erschlafften Hände,*
*Und strauchelnde Knie stärket!*
4 *Sagt zu denen, die bestürzten Herzens sind:*
*„Seid fest, fürchtet euch nicht!*
*Siehe da, euer Gott!*
*Rache [übend kommt er],*
*Es kommt die Vergeltung Gottes,*
*Er selbst kommt und wird euch retten.“*

---

v. 8, denn im strengen Zusammenhang sollte man bei der Wüste c. 35 1 ja an Edom denken. Aber der innere Gegensatz zwischen Esau und Jakob ist für den Vf. so stark, dass er als selbstverständlich voraussetzt, der Leser müsse die Plage ohne Weiteres auf Edom, die Lust auf Juda deuten. **1. 2** Das erste Wort ist wohl aus ישׁשׂוּן verschrieben, da das Verbum kein Suff. regieren kann, letzteres auch beziehungslos wäre. כחבצלת gehört, wie das Metrum zeigt, nicht zu dem vorhergehenden, sondern zu dem v. 2 folgenden תפרח. Die Herbstzeitlose ist eine Wiesenblume (Cnt. 2 1), die in grossen Mengen wächst. Dass der Vf. es gar nicht für nöthig hält zu sagen, was er mit der Wüste meint, ist wieder ein charakteristisches Zeichen für sein Epigonenthum. Er meint eben die Wüste, von der seine Gewährsmänner immer sprechen. Leider verstehen diese aber nicht immer dasselbe darunter. Deuterojes. denkt c. 41 18 f. 43 19 f. u. s. w. an die Wüste, durch die die zurückkehrenden Exulanten wandern müssen, dagegen meinen Jes. und seine Nachahmer in den Stellen, aus denen unser Vf. die Wüste, den Libanon, Karmel und Saron entlehnt hat (c. 32 15. 29 17) alles, was in Palästina Wüste und Prärie ist. Unser Vf. scheint bald das eine, bald das andere im Sinn zu haben, je nach dem unwillkürlichen Einfluss seiner Vorbilder. In den ersten Vierzeilern waltet, schon wegen des Gegensatzes zum Edomiterlande, der Sinn von c. 29 17 vor; die Herrlichkeit des Libanon würde auch, wenn in die Wüste verpflanzt, den durchreisenden »Erlösten« eher lästig sein. גילת wie חכמת c. 33 6. Dass Libanon und Karmel dieselben Attribute כבוד und הדר bekommen, wie Jahve, beruht wohl weniger auf irgend einer Absicht, als auf derselben Armuth, die den Vf. in c. 34 5—7 dieselben Prädicate für das Schwert Jahves und das Edomiterland verwenden liess. Immerhin mag er ja die Herrlichkeit Jahves in c. 40 5 nach den eben daselbst v. 3f. erwähnten Veränderungen in der Wüste sich gedeutet haben. Ob unter den המה die Trift, Wüste und Steppe verstanden ist oder etwa die Judäer (LXX hat עמי) als Gegensatz zu den Edomitern und mit Anlehnung an c. 24 14, ist nicht sicher auszumachen; jedenfalls »verbietet sich« das Letztere nicht »schon durch אלהינו« (Dillm.), sondern setzt nur einen gewissen Gegensatz zwischen dem Dichter und »jenen« Juden voraus: jene sind die Verzagenden von v. 3ff., die das mit Augen sehen sollen, was unserm Dichter schon in der Zukunftshoffnung gegenwärtig ist; zu der letzteren Deutung dürfte auch das Wörtchen המה besser passen. **3f.** In diesen Versen, in denen fast jedes Wort entlehnt ist, fordert der Vf. die, die dazu befähigt sind, etwa die c. 34 16 angeredeten Leser und Schriftgelehrten auf, die schlaffen Hände und strauchelnden Knie zu festigen (nach Job. 4 3f.); die Schlaffheit und das Straucheln sind nicht im sittlichen Sinne gemeint, sondern bestehen nach v. 4 in der Muthlosigkeit und dem Mangel an Glauben an die eschatologische Hoffnung. »Saget zu«, »fürchtet euch nicht«, »siehe da, euer Gott«, »er kommt« — lauter Ausdrücke, die aus c. 40 9 f. geborgt sind. Die נמהרי־לב stammen aus c. 32 4, haben nur ganz andere Bedeutung, aus den Über-

[5] *Dann werden geöffnet werden die Augen der Blinden,*
*Und die Ohren der Tauben geöffnet werden;*
[6] *Dann wird springen wie der Hirsch der Lahme,*
*Und jubeln die Zunge des Stummen.*
*Denn es spalten sich in der Trift Wasser*
*Und Bäche in der Steppe,*
[7] *Und die Kimmung wird zum Teich werden*
*Und durstiges Land zu Wassersprudeln.*
*In der Wohnstatt der Schakale . . .*
*Lagert . . . . . .*
*Das Gehöft . . . . . . .*
*Zu Rohr und Schilf . . .*

---

stürzten sind Bestürzte geworden. Mit הנה v. 4b beginnt ein neuer Vierzeiler, doch setzt sich noch die Rede der zur Tröstung Aufgeforderten an die Muthlosen fort. נקם ist ohne Anschluss und unverständlich, wenn man, wie doch wohl nöthig ist, יבוא zu dem folgenden Substantiv als Prädicat zieht; auch das Distichon ist defect. Vielleicht sind die Consonanten נקם יבוא doppelt zu schreiben: נֹקֵם נָקָם יבוא יבוא ג׳א׳, Rache übend (vgl. Hes. $25_{12}$. Num. $31_{2}$) kommt er, euer Gott. Die Rache gilt zunächst denen, von denen Jahve sein Volk retten wird; es mag nicht grade ein einziges Volk gemeint sein, z. B. die Syrer, sondern alle Völker ($34_{2}$), unter denen die Juden als Unterthanen und als odium generis humani leben. Das letzte Wort in v. 4 ist eine Verkürzung für יְשַׁעֲכֶם vgl. Dtn. $32_{7}$, deren Berechtigung zweifelhaft ist (G.-K. § 65, 1 Anm. 3). **5. 6a** Denn, wenn Jahve das grosse Heil bringt, werden die Blinden sehend werden, die Tauben hörend, die Lahmen gehend u. s. w. Die genannten Gebrechen sind gewiss nicht blos als geistige und geistliche zu verstehen, sondern auch als körperliche vgl. Mt. $11_{5}$; durch v. 6b kann man das nicht widerlegen. Übrigens begrüssen wir fast in jedem Wort von v. 5. 6a alte Bekannte; zu v. 5 vgl. $29_{18}$. $32_{3}$, zu v. 6a vgl. c. $32_{4}$. $33_{23}$. **6b. 7a** Es ist thöricht, diesen Vierzeiler mit dem vorigen in die Verbindung zu bringen, dass die Entstehung von Quellen in der Wüste die Blinden sehend und die Lahmen gehend mache, mögen Blindheit, Taubheit u. s. w. geistliche oder körperliche Gebrechen sein. כי steht ja doch ausserordentlich häufig als lediglich rhetorisches Bindemittel ohne eigentlich logischen Werth, zumal im Anfang neuer Strophen (s. zu c. $28_{27}$). Höchstens darf man den logischen Sinn des כי in folgender Verbindung festhalten: dann verschwinden alle Gebrechen, denn es kommt die (von Deuterojesaia verheissene) Zeit des Heils, wo die Wüste Wasser hat. Deuterojes. hat freilich diese Verheissungen (c. $43_{19}$f. $48_{21}$. $49_{10}$) aus dem ganz concreten Grunde gegeben, dass die Israeliten durch die Wüste wandern müssen; unser Vf. aber, der weder hier noch im Folgenden an das babylonische Exil denkt, hat die Weissagungen des exilischen Propheten von ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrunde abgelöst und verwerthet sie in ziemlich mechanischer Weise für die Schilderung der Herrlichkeiten der Endzeit. Er hat ja bei diesem Verfahren Nachfolger genug bis auf diesen Tag. v. 7a lehnt sich an c. $49_{10}$ an. Dass die Kimmung, die Fata Morgana, die dem Wüstenwanderer das trügerische Bild eines Wasserbeckens vor die Augen zaubert, zu einem wirklichen Wasserbecken wird, ist ein sehr künstlicher Gedanke. Ausserdem sieht man den Zweck dieser Verheissung nicht recht ein. Denn wenn nach v. 8 ein gebahnter, nur von den Pilgern begangener Weg durch die Wüste führt, so ist es ja völlig gleichgültig, ob man eine Fata Morgana sieht oder nicht, da sie nicht in die Irre führen kann und auf einer Kunststrasse für Wasser gesorgt sein wird. Einen bildlichen Sinn macht man auch nicht leicht für diese Luftspiegelung ausfindig, wenn man nicht alles für Allegorie erklären will; so bleibt nur übrig einzugestehen, dass der

[8] *Und sein wird dort eine Strasse,*
*Und heiliger Weg wird sie heissen,*
*Nicht wird ihn beschreiten der Unreine**),
*Und Thoren nicht [auf ihm] in der Irre gehen.*

*) er gehört nämlich seinem Volke, wenn es den Weg macht.

---

Vf. allerlei purpurei panni aus seinen Vorbildern herausgeholt hat, die er nicht recht zu einem neuen Kleide zusammenzuflicken versteht. **7b** sollte einen vollständigen Vierzeiler hergeben, ist aber ganz sinnlos und ohne Zweifel arg verstümmelt. רבצה (von der LXX in צבר umgekehrt) ist ganz beziehungslos; חציר giebt weder als Gras noch als Gehöft einen Sinn, denn Gras kann nicht zu Schilf werden, und »Gehöft für Schilf« wäre ein wunderbares Unikum. Wie es scheint, sind wieder die Stichenausgänge zerstört. Ergänzen wir חציר nach c. 34 13 durch בנות יענה und fügen am Schluss des Verses ein יהיה hinzu, so hätten wir das Distichon: das Gehöft der Straussen wird zu Rohr und Schilf werden, d. h. die trockene Wüste zu Fluss- oder Seeufern (vgl. Bick.), eine vortreffliche Fortsetzung zu v. 7a, zugleich der Gegensatz zum Geschick Edoms. Die תנים mögen wie c. 13 22 die איים zu Kameraden gehabt haben, רבצה, etwa als 3. p. f. s. liesse sich durch עדריכם oder etwas Ähnliches ergänzen. Das Distichon mag also gelautet haben: In der Wohnstatt der Schakale [und wilden Hunde] lagern [eure Heerden]. Der Vf. spricht ja nicht wie Deuterojes. zu den Verbannten, die nur einmal durch die Wüste wandern werden, sondern zu den Juden im hl. Lande und combinirt mit den deuterojes. Stellen über die Wüste andere auf Jes. zurückgehende, nach denen das Weideland der Israeliten sich weit in die Wüste hinein erstrecken soll (c. 32 16 ff.). **8—10** bieten einen interessanten Beleg für die Art, wie die Späteren ältere Stellen, die unter ganz anderen Umständen entstanden sind, für die Eschatologie zu verwerthen suchen. Deuterojes. spricht öfter von der Strasse, die für das Volk durch die Wüste gebahnt werden soll (c. 40 3. 43 19. 49 11); das hat bereits Tritojes. nachgeahmt, indem er den Weg zu dem Heiligthumswege macht, auf dem das Volk »durch die Thore« zieht c. 62 10, obwohl er dann auch von der Diaspora spricht, die herbeigerufen werden soll v. 11 f.; ähnlich sprechen die späteren Stellen c. 19 23 und 11 16 von einer künftigen Strasse, die nicht für einmal, sondern für immer ist. Unser Vf. variirt diese Idee auf seine Weise: der Weg, heiliger Weg genannt, wie c. 62 11 die »Erlösten Jahves« das heilige Volk heissen, geht durch die Wüste, wie bei Deuterojes., dient auch den »Erlösten Jahves«, aber offenbar nicht blos denen, die aus der Fremde für immer nach Zion zurückkehren (11 16), sondern auch denen, die zeitweilig zum Heiligthum pilgern; es ist überhaupt ein Weg für alle Zeit (19 23), da sonst weder gesagt wäre, dass keine Unheiligen und Religionsverächter sich auf ihm herumtreiben, noch dass wilde Thiere, die nur Einzelnen, nicht einem ganzen Volk lästig werden können, sich dort einstellen. **8** מסלול ist *απ. λεγ.* für מְסִלָּה. Das erste ודרך ist jedenfalls verkehrt; die LXX hat טהר dafür, aber vielleicht ist es einfach zu streichen. טמא erinnert an c. 52 11, der heil. Weg an das heil. Volk c. 62 12. Das Suffix von לה ist wohl falsch, da gleich darauf überall das masc. steht. Der Complex: והוא־למו הלך דרך giebt im Zusammenhang keinen Sinn. Bei der masor. Punctation ist למו ohne Beziehung und הלֵךְ דרך unnütz. Die von einigen Exegeten vorgeschlagene Übersetzung: da er selbst ihnen den Weg zieht, angeblich Nachahmung von c. 52 12, geht nicht an, da Jahve vorher nicht erwähnt wird und למו kein Ersatz für לפניהם sein kann, da endlich die Thoren nicht von dem טמא getrennt werden dürfen. Denn die אוילים sind, wie Bick. richtig bemerkt, nicht blos Unwissende, die sich leicht verirren würden, sondern sind immer mit einem sittlichen und religiösen Makel behaftet, es sind Ungläubige, Atheisten vgl. Ps. 14 1; und der letzte Satz bedeutet: die Ungläubigen werden dort, wo blos der fromme Pilger wandert, nicht in der Irre gehen, nicht ihr sündiges Wesen haben (vgl. תועה c. 32 6) oder auch andere verführen (מַתְעִי vgl. c. 9 15). Demnach ist (והוא — דרך) an den Rand zu ver-

[9] *Nicht wird dort sein ein Löwe,*
*Und das reissendste der Thiere ihn nicht ersteigen**)
*Und gehen werden Erlöste [auf ihm],*
[10] *Und Jahves Losgekaufte zurückkehren.*
*Und sie werden kommen nach Zion mit Jubel,*
*Ewige Freude über ihrem Haupte,*
*Wonne und Freude werden sie erreichen,*
*Doch fliehen werden Kummer und Seufzen.*

*) wird dort nicht gefunden werden

* * *

---

weisen, als Glosse zu v. 8: er, der Weg, ist für sein Volk (l. לְעַמּוֹ für לָמוֹ), wenn es den Weg macht, wallfahrtet; den heiligen Weg wandern ist eben wallfahrten. **9** לֹא תִמָּצֵא שָׁם ist Variante entweder zu לֹא־יִהְיֶה שָׁם oder besser (wegen des fem.) zu dem Prädicat des zweiten Satzes in v. 9a, wo es die Lesart פְּרִיצַת voraussetzt. Das masc. פְּרִיץ scheint Subst. sein zu sollen, die חַיּוֹת sind wilde Thiere, weil der Wüste angehörend. Das Suffix von יַעֲלֶנָּה geht wahrscheinlich auf ein gedachtes מְסִלָּה; עלה ist gewählt, weil der Schlupfwinkel des Löwen nach Jer. 49 $_{19}$ niedriger gedacht wird als die aufgeschüttete, in den Niederungen besonders erhöhte Strasse. Hinter הלכו muss man mit LXX ein בָּהּ oder בוֹ einsetzen. Zu den Erlösten und Losgekauften Jahves vgl. c. 62 $_{12}$ (63 $_{4}$). 11 $_{11}$; es ist die Diaspora, die die LXX schon in אוילים v. 8 zu sehen glaubte. **10** Die ersten Worte gehören noch zu dem Vierzeiler von v. 9; die wunderliche Verstheilung ist durch die Rücksicht auf c. 51 $_{11}$ bedingt, wo unser 10. Vers wörtlich sich wiederfindet. Dies Mal hat aber nicht unser Vf. abgeschrieben, vielmehr sind die fünf Stichen von einem Leser in den deuterojesaianischen Text verpflanzt oder wohl zunächst nur als Citat an den Rand geschrieben, und das vielleicht zu einer Zeit, als c. 40 ff. noch nicht mit c. 1—39 verbunden oder als c. 34 f. dem B. Jesaia noch nicht einverleibt war. Jedoch hat unser Dichter sich an Stellen wie c. 51 $_{3}$. 61 $_{7}$ angelehnt. Bei der »ewigen Freude über ihrem Haupte« liegt vermuthlich das Bild von einer Kopfbedeckung zu Grunde, die man als Zeichen der Freude und Ehre trägt vgl. c. 61 $_{3}$: »Kopfschmuck statt Asche«. Statt ישיגו liest man besser mit LXX יַשִּׂיגֵם, da auch im letzten Sätzchen die Gegensätze der Freude, Kummer und Seufzen, personificirt sind.

## d. Cap. 36—39.

36[1] Und es geschah im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia, heraufzog Sanherib, der König von Assur, wider alle festen Städte Judas und

---

Die geschichtlichen Nachträge c. 36—39 dienen als Abschluss des älteren Jesaiabuches c. 1—39. Sie erzählen den misslungenen Versuch Sanheribs, Hiskia zur Übergabe Jerusalems zu bewegen (c. 36. 37), die Erkrankung und Heilung Hiskias (c. 38) und die Gesandtschaft Merodak-Baladans an Hiskia (c. 39). Sie finden sich ebenfalls II Reg. 18 13. 17 — c. 20 19. Sie sind nicht von Jes., überhaupt nicht von Einer Hand geschrieben. Dass die Quellen, aus denen sie genommen sind, wesentlich Prophetengeschichten enthielten, liegt auf der Hand; alles, was hier erzählt wird, wird Jesaias wegen erzählt. Es wäre denkbar, dass auch c. 7 1—17 und c. 20 einmal in diesen Schriften zu finden waren. Prophetenbiographien sind überhaupt viel geschrieben worden, wie ausser den Bb. Samuelis, Könige und Chronika auch das B. Jeremia zeigt. Zielt der Chroniker mit seiner Bemerkung (II, 26 22), dass Jesaia die ersten und letzten Dinge Usias beschrieben habe, nicht blos auf die den Usia betreffenden Abschnitte in II Reg., sondern auf eine selbständige Schrift, so könnte diese recht wohl in Verbindung mit einer der Quellen, aus denen Jes. 36 ff. herrührt, gestanden und etwa eine sagenhafte Jugendgeschichte unsers Propheten enthalten haben. Solche Prophetenleben sind im Allgemeinen als älter anzusehen, als die jetzigen Bücher Jes. Jer. und Dodecapropheton, sie gehören der so zu sagen vorcanonischen Periode an, in der man noch nicht in dem Grade wie später auf den Inspirationscharacter und den theologischen, besonders eschatologischen Gebrauchswerth des »Wortes« aufmerksam geworden war, sondern sich an den Erzählungen und Wundersagen als solchen erbaute, was freilich auch die spätere Zeit noch that. Sind c. 36 bis 39 älter als die Schlussredaction der Königsbücher, so sind sie doch erst nach der Zeit des Chronikers dem B. Jesaia einverleibt, denn der Chroniker citirt sie B. II, 32 32 zwar als das »Gesicht Jesaias«, kennt dieses aber nur als Bestandtheil des »Buches der Könige von Juda und Israel«. Dass Jes. 1—39 erst nach der Abfassung der Chronica zusammengestellt ist, stimmt mit unseren anderweitigen Ergebnissen über die Entstehung der spätesten Stücke in Jesaia überein. Auch der Redactor von Jes. 1—39 wird unsere vier cap. aus II Reg., und nicht aus einer selbständigen Schrift entlehnt haben, denn es scheint, dass die chronologische Angabe c. 36 1 von dem Redactor der Königsbücher herstammt. Die Differenzen zwischen beiden Recensionen sind theils orthographische, die meist auf eine sorgfältigere Behandlung des Jesaiabuches hinweisen, theils solche, wo unser Redactor erleichtert oder abkürzt. Dass auch nach der Thätigkeit unsers Redactors das B. Jes. noch Zusätze bekam, zeigen die vom jesaian. Redactor ausgeschiedenen, von späterer Hand aber wieder hinzugefügten Sätze c. 38 21. 22 und das noch später eingesetzte Lied Hiskias c. 38 9 ff.

1. Sanherib und Jesaia c. 36. 37, jetzt eine scheinbar einheitliche Erzählung, die aber aus zwei verschiedenen Darstellungen und einer längeren Einschaltung zusammengesetzt ist. Dies zeigt schon die Inhaltsangabe: Sanherib schickt den Rabsake mit einem Heer vor Jerusalem, und dieser fordert die von Hiskia hinaus gesandten Beamten und die auf der Mauer zuhörenden Jerusalemer auf, der Rebellion abzusagen, erhält aber keine Antwort. Hiskia schickt seine Minister und die Ältesten der Priesterschaft zu Jesaia, dass er zu Jahve bete. Jes. antwortet: Sanherib werde in Folge eines Gerüchts in sein Land zurückkehren und dort durchs Schwert sterben. Sanherib hört das Gerücht von Tarrakos Anmarsch, kehrt zurück . . . . hier reisst, mit c. 37 9 a, der Faden plötz-

eroberte sie. [2]Und es sandte der König von Assur den Rabsake von Lachis nach Jerusalem zum König Hiskia mit starker Streitmacht, und er stellte sich auf bei der Wasserleitung des oberen Teiches

---

lich ab. Erst v. 37. 38 hören wir, dass er nach Ninive zurückkehrt und dort durchs Schwert stirbt. Eine andere Erzählung, mit וישלח c. 37 9b beginnend, erzählt Folgendes: Sanherib schickt Boten mit einem Brief aus dem Süden Judas an Hiskia und fordert ihn, zum Theil mit denselben Worten wie in c. 36, zur Ergebung auf. Hiskia geht in den Tempel und betet. Darauf erhält er von Jes. ein Wort Jahves, das jedoch nicht einheitlicher Art ist: v. 22—29 ist ein Gedicht, das mit den Worten schliesst, Jahve wolle Sanherib desselben Wegs, den er gekommen sei, zurückkehren lassen; es folgt ein »Zeichen« für Hiskia und eine eschatologische Weissagung v. 30—32; den Schluss macht v. 33. 35 eine Verheissung, die sich direct an v. 21 anzuschliessen scheint und besagt, Sanherib werde Jerusalem nicht belagern, Jahve wolle es beschirmen; darauf, heisst es v. 36, schlug der mal'ak Jahve die Assyrer alle todt. Diese Erzählung c. 37 9b—21. 33. 35. 36 ist offenbar nicht die Fortsetzung von c. 36 1—37 9a, sondern eine Parallele dazu und mit der anderen vom Redactor der Königsbücher in ähnlicher Weise verbunden, wie das in den historischen Büchern des A. T. so oft geschehen ist; einer dritten Hand gehört c. 37 22—32 an. Alle drei Stücke gehören der deuteronomischen Periode an, wenn sie nicht noch jünger sind.

36 **1** = II Reg. 18 13. Im 14. Jahr des Königs Hiskia zog herauf (c. 7 1) Sanherib u. s. w. Die ungewöhnliche Voranstellung des Zahlworts vor שנת ist II Reg. 18 13 motivirt durch den Gegensatz gegen v. 9 und giebt einen Wink über den Urheber dieses Datums. Die Zahl vierzehn steht im Widerspruch mit den übrigen Angaben über Hiskia und hat daher viel Staub aufgewirbelt. Man hat sie in 27 oder 29 oder 24 corrigiren wollen; andere lassen sie aus c. 38 1 irrthümlich hierher versetzt sein; wieder andere wollen sie dadurch schützen, dass sie gegen die klare Meinung des Vf.s den Sanherib durch Sargon ersetzen. Wellh. hat zu dem verzweifelten Mittel gegriffen, die Zahl 14 für richtig und alle entgegenstehenden Zahlen für falsch zu erklären, während Dillm. die Zahl 14 für falsch hält und als Beweis für die spätere Abfassung unserer Capitel verwerthet. Aber der Sachverhalt ist anders. Es ist gar nicht wahrscheinlich, dass der alte Erzähler von Jes. 36 diese chronologische Angabe gemacht hat, solche Angaben sind auch in den andern Prophetenlegenden nicht Sitte, kommen auch c. 7 1 und c. 20 1 nicht vor; er hat geschrieben: in jener Zeit, oder höchstens: in der Zeit des Hiskia zog herauf u. s. w. Schon vorhin wurde bemerkt, dass die Wortstellung dafür spricht, dass der Red. der Kön. die Zahl 14 eingesetzt hat, und dieser hat sie aus c. 38 5 auf Grund einer falschen Combination berechnet. Er folgert nämlich aus c. 38 1. 39 1, dass die in c. 38 f. berichteten Begebenheiten in dieselbe Zeit mit der Invasion Sanheribs fallen, und hat dieser seiner Meinung ein Denkmal gesetzt in dem von ihm eingeschalteten Satz c. 38 6 (= II Reg. 20 6 b. c), dass Hiskia nicht blos geheilt, sondern auch von Sanherib gerettet werden solle, ein Satz, der sich mit den Erzählungen in c. 36—39 gar nicht verträgt, da die Krankheit Hiskias und die Gesandtschaft des Chaldäerkönigs gar nicht in die Zeit Sanheribs fallen können. In Wirklichkeit kamen die Gesandten Merodak-Baladans zu einer Zeit, wo der letztere Frieden hatte, wenn auch Krieg suchte, und wo Hiskias Schatz noch voll war (s. dagegen II Reg. 18 14 ff.), etwa um 713, vor der Entthronung des Chaldäers durch Sargon. Sanherib dagegen, der allerdings auch mit einem Merodak-Bal. zu thun hatte, diesen aber nur wenig Monate auf dem Thron von Babel liess, brach im Jahr 701 in Juda ein, und demnach in den letzten Jahren Hiskias, wenn dieser nach 713 noch 15 Jahr und im Ganzen 29 Jahr regiert hat. Die Zahl 14 in c. 36 1 ist also weder richtig, noch zu berichtigen, sondern zu streichen; der Vf. schrieb: בעת ההיא עלה. Er fährt fort: wider alle Städte Judas und eroberte sie, eine summarische Angabe, die deut-

an der Strasse des Walkerfeldes. [3]Und es ging zu ihm hinaus Eljakim, der Sohn Hilkias, der Palastvorsteher, und Sebna, der Staatsschreiber, und Joah, der Sohn Asaphs, der Kanzler. [4]Und es sprach zu ihnen der Rabsake: Saget doch zu Hiskia: so spricht der Grosskönig, der König von Assur: was ist das für ein Vertrauen, das du

---

lich zeigt, dass diese Prophetengeschichte sich um die Profangeschichte wenig kümmert. Aus den assyrischen Berichten wissen wir, dass Juda nur eine verhältnismässig nebensächliche Rolle in Sanheribs Feldzug spielte, dessen Hauptgegner die Philister und Ägypter waren. In II Reg. 1814—16 wird nach einer anderen Quelle, die wie es scheint von der Geschichte des Tempels handelte, erzählt, dass Hiskia sich vor Sanherib demüthigte und eine schwere Strafsumme zu erlegen hatte. Ob unsere beiden Erzähler davon wissen, steht dahin. Warum übrigens Sanherib, wenn er nach dem Empfang der Strafsumme sich mit Rücksicht auf den bevorstehenden Kampf gegen die Afrikaner Jerusalem durch eine Besatzung zu sichern wünschte, damit eine Treulosigkeit begangen haben soll, verstehe ich nicht. **2** Sanherib sendet eine starke Streitmacht, stark wohl nur im Vergleich zu Hiskias Macht, nach Jerusalem, nach der anderen Erzählung nur Boten mit einem Brief. Auch nach der ersten Erzählung kommt es zu keinem Kampf oder gar zu einer Belagerung, zu der auch das Detachement schwerlich stark genug gewesen wäre; denn wenn schon die Eroberung von Lachis dem Sanherib als eine solche Grossthat erscheint, dass er sie auf seinen Denkmälern sogar bildlich verewigt, so wäre es ihm schwerlich in den Sinn gekommen, die stärkste Festung durch den kleineren Theil seines Heeres ernsthaft belagern zu lassen, während er mit dem Hauptheer die kleinen Städte im Süden angriff. Behielt er aber etwa der Afrikaner wegen das Hauptheer im Süden bei sich, so konnte er sich erst recht nicht durch Entsendung eines starken Truppenkörpers schwächen. Sanherib selber berichtet, dass er den Hiskia wie einen Vogel im Käfig eingeschlossen habe, das ist keine Belagerung, sondern nur eine Blockirung, zu der, weil Hiskia keine Reiterei hatte, eine geringe Beobachtungsmannschaft hinreichte, wenn das Hauptheer in der Nähe war. Die Annahme einer Belagerung Jerusalems stammt aus der verkehrten Erklärung von c. 22. — Nach II Reg. 1817 schickt Sanherib den Tartan (c. 201), den Rab-saris, den Obereunuchen (nach Tiele assyr. Rabbi-lub vgl. Jer. 393) und den Rabšaqe, den »Obersten der Officiere«, alle drei Titel ohne Artikel, wie Pharao, wohl nicht, weil sie als Eigennamen, sondern weil sie als Zusammensetzungen empfunden wurden. Der jes. Red. hat die beiden ersten Beamten weggelassen, weil der dritte die Verhandlungen führt, sei es, dass sein Amt dies mit sich brachte, sei es, dass er sich, im Besitz der aramäischen und sogar der hebräischen Sprache, persönlich dazu besonders eignete. »Von Lachis nach Jerusalem« ist Abkürzung aus II Reg. 1817: »von Lachis an Hiskia, und sie zogen hinauf und kamen nach Jerusalem«. Lachis, jetzt Umm Lakis, im südwestlichen Juda, ungefähr in der Mitte zwischen Eleutheropolis und Gaza. Für מן־ל' schreibt unser Red. das gewöhnlichere מלכיש; das אשר vor במסלה tilgt er als unnöthig. חיל ist sonderbarer Weise als stat. constr. punctirt. Über den Standort des Assyrers s. zu c. 73. **3** Wieder eine Abkürzung gegen II Reg. durch Weglassung von: sie riefen nach dem Könige. Der kommt nicht selber, vielleicht um sich keiner Beschimpfung auszusetzen. Eljakim ist hier Palastvorsteher und oberster Minister s. zu c. 2215ff., wo recht wohl v. 20ff. von unserer Stelle abhängig sein kann. Schebna (II Reg. 1818.26 שבנה dagegen c. 1837. 192 mit א) ist Schreiber des Königs, der dessen Erlasse ausfertigt; sein Vatersname wird nirgends angegeben. Joach ist der »Erinnerer«, etwa Protocollführer, Archivar, Kanzleivorsteher, der auch Rath und Anregung zu geben hat vgl. Hes. 2916. **4** Der assyrische König wird »Grosskönig« genannt (vgl. c. 108), Hiskia bekommt nicht einmal den Königstitel. **5** Für אמרתי hat der parallele Text richtiger die

liegst? [5]Meinst du, nur ein Wort der Lippen seien Rath und Kraft zum Kriege? Jetzt, auf wen vertraust du, dass du dich wider mich empörst? [6]Siehe, du vertraust auf die Stütze jenes zerbrochenen Rohrs, auf Ägypten, das, wenn sich jemand darauf stützt, in seine Hand dringt und sie durchbohrt; so ist Pharao, der König von Ägypten, für alle, die auf ihn vertrauen. [7]Und wenn ihr zu mir sagt: auf Jahve, unsern Gott, vertrauen wir — ist es nicht der, dessen Höhen und Altäre Hiskia entfernt hat und zu Juda und Jerusalem sagte: vor diesem Altare sollt ihr anbeten? [8]Und jetzt, wette doch einmal mit meinem Herrn, dem König von Assur, und lass mich dir zweitausend Rosse schaffen, ob du dir die Reiter darauf schaffen kannst. [9]Und

---

2. pers.; der Satz ist Frage: meinst du, Krieg beschliessen und führen sei mit Worten abzumachen? Der Gen. שפתים soll recht fühlbar machen, wie wenig ein Wort ist und kann. Bei der Lesart אמרתי würde der Grosskönig versichern, dass er Hiskias kriegerische Beschlüsse und Anstalten nur für ein leeres Gerede, nicht für ernsthaft halte; das passt nicht, würde auch das Suff. der 2. pers. bei den Wörtern Rath und Kraft erfordern. Auch die Fortsetzung passt besser zu der Lesart in II Reg.: also, da es mit Worten nicht gethan ist, worauf baust du bei deiner Rebellion? **6** Der Bund mit Ägypten kann nichts helfen, denn Ägypten, fährt der Assyrer fort, als hätte er Hes. 29 6.7 gelesen, gleicht dem zerbrochenen Rohrstab, der dem in die Hände fährt, der sich darauf stützen will: es verlockt durch seine Hülfsversprechungen zum Kriege, lässt dann aber im Stich vgl. c. 30 1 ff. Vor הזה ist das עתה der Parallelstelle ausgelassen. **7** Für תאמר hat II Reg. 18 22: תאמרון; das ist besser, weil in v. 7b von Hiskia in der 3. pers. gesprochen wird. Aber vorher und nachher wird immer Hiskia angeredet, ausserdem kommt der Assyrer erst v. 10 auf Jahve zu reden, deshalb ist v. 7 ein späterer Einsatz. Der Erzähler würde den sprachgewandten Assyrer zu einem schlechten Redner gemacht haben, wenn er ihm v. 7 in den Mund gelegt hätte. Sörensen will v. 5b—8 ausstossen, aber dann müssten zwei verschiedene auf einander folgende Einsätze angenommen werden, was zu complicirt und unnöthig ist s. zu v. 9b. Der Vf. von v. 7 legt dem Hiskia die Reform des Josia bei, wie es auch II Reg. 18 4.5a in Ausdrücken geschieht, die mit unserem Vers mehrfach übereinstimmen. Auch die letztere Stelle ist ein späterer Einsatz und, etwa mit Ausnahme des v. 4b über die eherne Schlange Gesagten, völlig unhistorisch. Dass Hiskia den Jahvecultus auf den Tempel in Jerusalem beschränkt habe, wird durch die Handlungen Josias und das Zeugnis Jeremias klar genug widerlegt und durch II Reg. 21 3 nicht bewiesen. Es wäre auch wunderbar, wenn Hiskia etwas gethan hätte, was keiner der zeitgenössigen oder früheren Propheten gefordert hat. Dass Jes. nur Eine Cultusstätte kenne, ist eine willkürliche Behauptung Dillmanns; und dessen weitere Behauptung, dass die Einführung des Verbotes der Höhen durch das Deuteronomium undenkbar und unverständlich sei, wenn nicht Hiskia einen Anfang gemacht habe, erklärt sich nur aus der Nothlage der Gegner der historischen Pentateuchkritik. Übrigens lässt v. 7 den Assyrer vom heidnischen Standpunct aus reden: Hiskia hat Jahvealtäre beseitigt, also hat er Jahve beleidigt. Eine ähnliche ketzerische Reflexion mag allerdings selbst Juden der nachexilischen Zeit angewandelt haben, wenn sie ihre auffallende innere und äussere Lage mit der der Völker, die glücklicher und *δεισιδαιμονεστεροι* (Act. 17 22) waren, in nüchternen Augenblicken verglichen. **8** »Verpfände dich mit ihm«, gehe eine Wette mit ihm ein, indem jeder sein Pfand hinlegt. Hiskia hat wohl mehr als 2000 Krieger, aber keine 2000, die reiten können. Da die Stelle c. 29 16 halb spöttisch gemeint

wie willst du zurücktreiben einen der kleinsten Knechte Statthalter meines Herrn! Und du verlässest dich auf Ägypten in Hinsicht von Wagen und Reitern. [10]Und jetzt, bin ich ohne Jahve heraufgezogen wider dies Land, es zu verderben? Jahve sprach zu mir: ziehe hinauf wider dies Land und verderbe es. [11]Und es sprach Eljakim (und Sebna und Joah) zum Rabsake: Rede doch zu deinen Knechten aramäisch, denn wir verstehen es, und rede nicht zu uns jüdisch vor den Ohren des Volkes, das auf der Mauer ist. [12]Da sprach der Rabsake: Hat mich zu deinem Herrn und zu dir mein Herr gesandt, diese Worte zu reden? nicht vielmehr zu den Männern, die auf der Mauer sitzen, zu essen ihren Koth und zu trinken ihren

---

ist und c. 27 nicht blos auf Juda geht, so kann es recht wohl sein, dass Hiskia die Wette verloren hätte. In v. 8a ist אשור, wie der (in II Reg. weggelassene) Artikel zeigt, ein Zusatz. **9** Die erste Vershälfte ist bei dem jetzigen Text unübersetzbar, auch der stat. constr. פחת vor אחד unmöglich. Man muss פַּחֹת sprechen und dies als Variante oder Glosse zu עבדי ansehen. Hiskia kann nicht einmal den Statthalter der kleinsten Provinz, der obwohl Verwaltungsbeamter doch auch einige Truppen zur Verfügung hatte, abwehren. v. 9b setzt über v. 9a hinweg die Ausführungen in v. 6. 8 fort und steht deshalb entweder an der verkehrten Stelle oder ist ein Zusatz, wahrscheinlich das letztere, da man den Satz, dessen Inhalt aus c. 31 genommen ist, stilistisch nicht gut bei v. 6 oder 8 unterbringen kann. **10** Für das erstere הארץ הזאת hat der Paralleltext המקום הזה, in Jes. liegt wohl blosse Flüchtigkeit vor. Das Land hatte er eigentlich schon »verderbt«, als er vor »diesen Ort« rückte. Verderben ist ein sonderbares Wort im Munde eines Unterhändlers, der v. 16 sagt: Macht einen Segen mit mir! Aber die Judäer sollen ja ein anderes Land dafür eintauschen. Der Assyrer spricht also nicht gradezu höhnisch und unklug, aber doch nur klug wie ein Heide, der nicht weiss, dass Judäa das heilige Land ist. Er will von Jahve die Aufforderung, das Land zu verderben, erhalten haben, wie Cyrus von den Göttern Babels zu dessen Eroberung herbeigerufen sein will. Wahrscheinlich denkt der Erzähler dabei nicht an ein einheimisches Jahveorakel ausserhalb Jerusalems, das der Assyrer befragt hätte, und ebenso wenig will er dem Redner eine unwillkürliche Anerkennung Jahves als des allein wahren Gottes und Weltlenkers in den Mund legen; er scheint aus den Äusserungen Jesaias über die Berufung des Assyrers durch Jahve geschlossen zu haben, dass Jahve dem Assyrer doch irgend welche Eröffnung müsse gemacht haben. Indess ist auch denkbar, dass er den Redner einfach lügen lässt, um besonders auf das zuhörende Volk eher Eindruck zu machen, da er v. 18 ff. zu heidnischer Verhöhnung Jahves übergeht. **11** Wegen ויאמר und der Suffixe in v. 12 sollte man denken, dass Sebna und Joah zugesetzt sind; auch steht hier in II Reg. nur bei Eljakim der Vatersname. Eljakim wünscht, der Assyrer möge aramäisch reden, was die Verkehrssprache Vorderasiens war, wie denn die Assyrer »aramäische« Beamte, Münzen, Gewichte u. dgl. hatten. Dass der Rabsake hebräisch spricht, ist bei dem diplomatischen Verkehr, der zwischen Assyrien und Israel, Phönizien, Philistäa u. s. w. schon weit über hundert Jahr gewährt hatte, nicht besonders auffällig, dass aber der Erzähler das Hebräische »jüdisch« nennt, ist ein Beweis, dass er lange nach dem Untergang Israels und vielleicht zu einer Zeit lebt, wo das Hebräische nur noch von den aus der Gefangenschaft zurückgekehrten Juden einigermassen rein gesprochen wurde, nicht mehr von den nächsten Nachbarn, z. B. den Asdoditern (Neh. 13 24). Eljakim fürchtet, dass die Behauptung des Assyrers, er habe ein Orakel von Jahve, das Volk bedenklich machen

Urin bei euch? [13]Und es trat hin der Rabsake und rief mit lauter Stimme auf jüdisch und sprach: Höret die Worte des Grosskönigs, des Königs von Assur! [14]So spricht der König: Lasset euch Hiskia nicht betrügen, denn er kann euch nicht retten, [15]und nicht veranlasse euch Hiskia zum Vertrauen auf Jahve, indem er sagt: sicher wird Jahve uns retten, nicht wird diese Stadt gegeben werden in die Hand des Königs von Assur. [16]Hört nicht auf Hiskia, denn so spricht der König von Assur: Macht mit mir einen Segen und geht heraus zu mir und esst ein jeder seinen Weinstock und seinen Feigenbaum und trinkt ein jeder das Wasser seines Brunnens, [17]bis ich komme und euch hole zu einem Lande gleich eurem Lande, einem Lande von Korn und Most, einem Lande von Brod und Weinbergen. ([18]Damit euch nicht verführe Hiskia sagend: Jahve wird uns

---

könne. **12** Das ist aber grade die Absicht des Gesandten, er will das Volk aufwiegeln und giebt zu verstehen, dass Hiskia die längste Zeit König gewesen ist. Der derbe Ausdruck: die bei euch ihre Excremente essen, bezieht sich nicht auf die Belagerung, die ja noch nicht einmal angefangen hat, sondern auf die erbärmliche Lage, in der sie sich als Unterthanen des Rebellen (»bei euch«) befinden, während sie es unter dem Scepter des Grosskönigs viel besser haben würden (v. 16 ff.). Die unanständigen Ausdrücke חֲרָאֵיהֶם, in II Reg. חֲרֵיהֶם, und שֵׁינֵיהֶם will Qre als צוֹאָתָם und מֵימֵי רַגְלֵיהֶם, deren Puncte jenen Wörtern beigesetzt sind, gelesen haben; der Chroniker ist II, 32 11 noch anständiger. Der Text schwankt hier wie sonst zwischen אדון und אדנים, ebenso zwischen על und אל. **13** Obwohl schon das Vorhergehende für das Ohr des Volkes berechnet war, wird dies jetzt direct angeredet. II Reg. 18 28 hat vor ויאמר den wie gewöhnlich ungetilgten Schreibfehler וידבר; sein דבר ist in Jes. wohl absichtlich in דברי umgeändert, um nicht zu sehr an das debar Jahve zu erinnern. **14** ישא (in Reg. ישיא) soll wohl Jussiv sein; es ist hier wie Jer. 29 8 mit ל construirt, dagegen in der zweiten Erzählung c. 37 10 (II Reg. 19 10) wie Gen. 3 13 mit dem acc. Am Schluss des Verses in II Reg. noch ein מידו, zu הציל gut passend; die 3. pers. des Suff. ist unanstössig. **15** Hiskia zwar, der eifrige Jahvediener, vertröstet sein Volk auf Jahves Rettung, aber das ist auch eine Täuschung. Die Construction des Passivs mit dem acc. in II Reg. תנתן את העיר, bei jüngeren Schriftstellern häufig wie im Chaldäischen (vgl. Giesebrecht ZATW. 1881, S. 263 ff.), ist in Jes. aufgegeben. **16** Zur המלך אשור vgl. wieder v. 8. »Macht mit mir einen Segen« kommt nur hier vor und heisst wohl nicht eigentlich: macht einen Bund mit mir, da das Volk nach Beseitigung seines Oberhaupts kaum einen Bund schliessen kann und sich offenbar auch der Gnade des Grosskönigs übergeben soll; es heisst: habt eine freundliche Begegnung mit mir, lasst uns mit friedlichen Begrüssungen und Segensformeln zusammenkommen. »Kommt heraus zu mir« ist ein gewöhnlicher Ausdruck für die Ergebung einer Stadt, z. B. I Sam. 11 3 ff. Dann kann, weil Jerusalem nicht mehr blockirt und die Felder nicht mehr verwüstet werden, jeder »seinen Weinstock essen« (zum acc. bei אכל s. c. 1 7). Die Hauptstädter waren meist Ackerbauer (das Handwerk, etwa mit Ausnahme der Schmiedekunst, lag in den Händen der Weiber und Sclaven). **17** Sonderbarer Weise spricht der Gesandte schon hier von der Deportation, die er allerdings nach Kräften zu versüssen sucht. In Wirklichkeit wird er nicht so unklug geredet haben. Der jes. Red. kürzt wieder stark ab; er lässt weg: »einem Lande des Ölbaums und des Honigs, und lebt und sterbt nicht, und hört nicht auf Hiskia«. **18** פן setzt den weggelassenen imper. hört

retten! Haben die Götter der Heiden ein jeder sein Land gerettet von der Hand des Königs von Assur? [19]Wo sind die Götter von Hamath und Arpad, wo die Götter von Separwaim? und haben sie etwa Samarien gerettet aus meiner Hand? [20]Wer ist unter allen Göttern jener Länder, die gerettet hätten ihr Land aus meiner Hand, dass Jahve Jerusalem retten sollte aus meiner Hand?) [21]Und sie schwiegen und antworteten ihm kein Wort, denn Befehl des Königs war das: ihr sollt ihm nicht antworten. [22]Und es kam Eljakim, der Sohn Hilkias, der Palastvorsteher, und Sebna, der Staatsschreiber, und Joah, der Sohn Asaphs, der Kanzler, zu Hiskia, mit zerrissenen Kleidern, und meldeten ihm die Worte des Rabsake. 37 [1]Und es geschah, als der König Hiskia es hörte, da zerriss er seine Kleider und bedeckte sich mit dem Trauergewande und kam ins Haus Jahves [2]und schickte den Eljakim, den

---

nicht! voraus. In v. 18b ist der inf. abs. הצל ausgelassen. Die Ausführungen des Rabsake über die Ohnmacht der heidnischen Götzen und der Schluss auf die Ohnmacht des ihnen gleichgestellten Jahve harmoniren nicht zum Besten mit seiner Berufung auf das Jahveorakel v. 10. Die Gotteslästerung war vermuthlich für die Späteren ein fester Bestandtheil der Tradition vgl. c. 37 4 ff., musste also angebracht werden. Dagegen scheint es, dass unser Erzähler sie nicht hatte, dass vielmehr v. 18—20 und die entsprechenden Wendungen in c. 37 4. 6 Zusätze sind; nur sind diese wohl schon in den Text gekommen, bevor die erste Erzählung mit der zweiten verbunden wurde, aus der (vgl. c. 37 11 ff.) die Zusätze genommen wurden. **19** Zu Hamath und Arpad vgl. c. 10 9. Separwaim, nach ihnen und vor Samaria genannt, kann nicht mit Sippar, nördlich von Babylon, identisch sein, sondern eher mit סִבְרַיִם zwischen Hamath und Damaskus Hes. 47 16 (so Halevy, s. Dillm. z. St.). Das הנע ועוה, das II Reg. 18 34 mehr hat, ist hier wahrscheinlich nicht vom jes. Red. weggelassen, da er es c. 37 13 bringt, sondern in II Reg. eingetragen. וכי und dass! verkürzt für: und ist es etwa der Fall, dass; dies וכי muss statt כי auch in II Reg. gestanden haben. Auch v. **20** wird das האלה, das der jes. Text mehr hat, durch ein Versehen in II Reg. ausgefallen sein, da sonst das כל vor ארצות zu erwarten gewesen wäre. **21** Im Anfange hat wieder unser Red. die Vorlage in II Reg.: והחרישו העם (wo jedoch mit dem jes. Text das impf. cons. zu lesen ist) abgekürzt, aber mit Unrecht, denn das subj. explic., mit dem der Erzähler durchaus nicht sparsam ist, kann hier nicht fehlen. Dass nicht die Beamten, sondern die Leute auf der Mauer schweigen, geht schon daraus hervor, dass v. 22 die Beamten des Gegensatzes zu העם wegen in aller Vollständigkeit wieder genannt werden. Auch der Ausdruck: denn ein Befehl des Königs war das, zeigt durch seine Allgemeinheit, dass Hiskia nicht seinen Gesandten, sondern dem Publicum den Befehl des Schweigens gegeben hatte. Den Zwischenfall v. 11 ff. konnte zwar Hiskia nicht voraussehen, wohl aber annehmen, dass allerlei Reden, z. B. auch Beschimpfungen, zwischen den Assyrern und den eigenen Kriegern gewechselt werden möchten; und er handelte hier mit derselben Vorsicht, die ihn auch bewogen hatte, die Beamten hinaus zu schicken, statt selbst zu kommen. Dagegen verstand es sich von selbst, dass die Beamten einerseits der Höflichkeit wegen Rede und Antwort stehen mussten und andererseits selber keine Antwort von materieller Verbindlichkeit geben konnten; ihnen hatte er also in dieser Beziehung keinen Befehl zu geben. **22** Das Zerreissen der Kleider ist entweder Ersatz für die völlige Entblössung s. zu c. 32 11 oder für die Selbstzerfleischung bei wüthendem Schmerz. **37 1** Auch Hiskia zerreisst die Kleider und zieht dann das Trauergewand an, wahrscheinlich erst, nachdem sich der erste Schrecken etwas gelegt

Palastvorsteher, und Sebna, den Staatsschreiber, und die Ältesten der Priester, bedeckt mit Trauergewändern, zu Jesaia (dem Sohn des Amoz) dem Propheten. [3]Und sie sprachen zu ihm: Ein Tag der Drangsal und Züchtigung und Verwerfung ist dieser Tag, denn gekommen sind Kinder bis zum Muttermund, und Kraft giebt's nicht zum Gebähren. [4]Vielleicht wird hören Jahve, dein Gott, die Worte des Rabsake, womit ihn gesandt hat der König von Assur, sein Herr, zu schmähen den lebendigen Gott, und wird Entscheidung geben in den Dingen, die Jahve, dein Gott, gehört hat, und du wirst Gebet erheben für den Rest, der noch da ist. [5]Und es kamen die

---

hat, denn in Verbindung mit einander gedacht nehmen sich die beiden Handlungen etwas gemacht aus. Der Gang zum Tempel ist aber wahrscheinlich aus der zweiten Erzählung (v. 14), wo er zur Pragmatik des Verlaufs gehört, eingetragen. Denn es wird gar nicht gesagt, was er im Tempel wollte oder that, in v. 2 ist er offenbar im Palaste, nicht im Tempel, die Botschaft v. 3f. und die Aufforderung an Jesaia, zu Jahve zu beten, machen nicht den Eindruck, dass Hiskia selbst im Tempel gebetet habe. **2** Er schickt an Jes. seine beiden ersten Minister und die Ältesten der Priesterschaft, eine feierliche Gesandtschaft, wie solche öfter von Fürsten an Propheten gesandt werden (Num. 22 5. 7. 8. II Reg. 22 12. Jer. 37 3). Immerhin dürfte bei dieser Darstellung der Nimbus, der in den Augen der späteren Zeit die alten Gottesmänner umgiebt, mitgewirkt haben. Die Priester bilden eine familia, haben darum Älteste; der Hohepriester, den doch der Erzähler schon kennen dürfte, wird nicht erwähnt, weil der wohl zu hoch für eine solche Botschaft steht. Die incorrecte Wortfolge in II Reg. 19 2: Jes. der Prophet der Sohn des Amoz, macht wahrscheinlich, dass der Vatersname dort erst nachträglich hinzugefügt worden ist; dessen ursprüngliches Fehlen aber erlaubt den Schluss, dass in der Quelle, aus der II Reg. 18 13ff. stammt, noch andere Geschichten von Jes. vorhergingen. **3** Die Rede der Gesandten ist orientalisch feierlich und mit Bildern geschmückt. נְאָצָה vom qal heisst objectiv Verwerfung, passt daher besser als etwa נֶאָצָה vom piel, schmähend verwerfen. Die Verwerfung, deret wegen die Gesandten eben das Trauerkleid tragen, besteht in der Noth, in der man sich befindet; תוכחה und נאצה malen die צרה, deren äusserster Gipfelpunct ja noch bevorsteht, zunächst nach ihrer subjectiven Seite aus: man erkennt seine Politik als gescheitert, als falsch, und man fühlt sich wie von der Gottheit preisgegeben. Denn »Kinder sind zum Muttermund gekommen u. s. w.« (eine sprüchwörtliche Redensart vgl. Hos. 13 13. Jes. 66 9), die Krisis ist da, aber keine Macht, sie zu überwinden, daher die Aussicht auf bösen Ausgang. Mit diesen Worten gesteht demnach Hiskia demüthig nicht blos seine Hülflosigkeit, sondern auch seine Mitschuld an der Noth ein. Das Wort »Verwerfung« spricht nicht dafür, dass Hiskia eben gebetet habe. **4** Nur eine Hoffnung ist da: der Assyrer hat so Fürchterliches gedroht, Deportation des Volkes und Vernichtung der heiligen Stadt, dass Jahve doch vielleicht ein Einsehen haben wird. Vielleicht wird er, obwohl er sich zurückgezogen zu haben scheint, die harten Drohungen »hören«, d. h. beachten, und als der Schiedsrichter dazwischen treten, zwischen den grausamen Grosskönig und seinen wehrlosen Vasallen und Jahves heilige Stadt. Die Züchtigung liegt natürlich auch in dem הוכיח als die Folge des richterlichen Einschreitens, aber wegen בדברים hält man am Besten zunächst an dem wörtlichen Sinn »Entscheidung geben« fest, der auch zu dem ישמע am Besten passt. In אשר שלחו steht das relat. im acc. vgl. II Sam. 11 22. »Jahve, dein Gott« heisst es, weil Jesaia, der grosse Prophet, Jahve näher steht als Hiskia. Das Sätzchen

Knechte des Königs Hiskia zu Jesaia, [6]und Jesaia sprach zu ihnen: So sollt ihr sprechen zu euerem Herrn: so spricht Jahve: fürchte dich nicht vor den Worten, die du gehört hast, mit denen die Buben des Königs von Assur mich gelästert haben. [7]Siehe ich gebe in ihn einen Geist, und er wird hören ein Gerücht und umkehren zu seinem Lande, und ich werde ihn fällen durch das Schwert in seinem Lande. [8]Der Rabsake aber kehrte zurück und fand den König von Assur streitend wider Libna, denn er hatte gehört, dass er aufgebrochen war von Lachis. [9]Und er hörte über Thirhaka, den König von Äthiopien

---

»zu schmähen den lebendigen Gott« kann in der That in diesem Zusammenhang leicht entbehrt werden und daher ein Zusatz sein (s. zu c. 36 18 ff.); auch der Ausdruck אלהים חי ist sprachlich einigermassen auffällig, sonst heisst es gewöhnlich אל חי vgl. Hos. 2 1. Jos. 3 10 oder auch אלהים חיים I Sam. 17 26. Der lebendige Gott ist der allein wahre Gott im Gegensatz zu den todten Götzen; vielleicht liegt noch nebenbei wie in der Schwurformel חי יהוה darin ein Appell an die energische Reaction Gottes gegen die Beleidigung. Es ist möglich, dass das berühmte Wort: »Ewiger, heiliger Gott, du bist nicht todt, du wirst ihn züchtigen« (Hab. 2 12) dem Einsetzer bei הוכיח eingefallen ist. ונשאת ist Fortsetzung des Wunsches אולי ישמע: und du wirst, hoffe ich, Gebet erheben, das Gebet als lautes gedacht vgl. Jer. 7 16. Als Fürbitter von grossem Einfluss erscheinen die Gottesmänner auch Jer. 14 11. 15 1 und oft in den historischen Büchern. Der »Rest« hat wohl schon etwas eschatologischen Nebensinn vgl. c. 37 32. **5** ist ein auffälliges Beispiel dafür, wie weit in der hebr. Syntax die Neigung zur Coordination geht, da die Gesandten schon v. 3 mit Jes. sprechen. **6** Jes. braucht nicht mehr erst zu beten, er hat schon eine Offenbarung bereit. Hiskia soll sich nicht fürchten vor den Drohungen. Auch hier lässt sich nicht leugnen, dass sich der zweite Relativsatz: mit denen mich die Buben des assyr. Königs gelästert haben, nicht sonderlich gut an die Aufforderung, sich nicht zu fürchten anschliesst, denn eine offenbare Gotteslästerung des Assyrers konnte für Hiskia, wenn er, wie hier, alles von Jahve erwartet, nur ein Grund zur Hoffnung sein. Das בו in v. 7 könnte der Streichung des Schlusses von v. 6 kaum im Wege stehen. נערים, eigentlich junge Burschen, Sclaven, ist ein wegwerfender Ausdruck, da die assyrischen Gesandten gewiss nicht jung waren; auch גדף ist ein absichtlich niedriges Wort. **7** Wieder ein bequemes Nebeneinander der Sätze, statt der Unterordnung. Jahve wird einen Geist in ihn geben, dass er in Folge eines blossen Gerüchts umkehren wird. Der Geist verblendet und verstört ihn, dass er seinen bisherigen Muth und Übermuth plötzlich verliert und, ähnlich wie die Syrer in den Elisalegenden II Reg. 7, vor einem Gerücht die Flucht ergreift; dieser Geist plötzlicher Feigheit (den auch unser Volk kennt, denn »Feigheit« ist ursprünglich die Vorahnung des Todes, »feige« niederdeutsch = dem Tod geweiht) ist das Widerspiel jenes Geistes Jahves, der israelit. Helden, Gideon, Simson, Saul, zu aussergewöhnlichen Thaten befähigt. Bei dem wirklichen Jes. überfällt vielmehr der böse Geist die Jerusalemiten c. 29 10. Nebukadnezar fällt Dan. 4 nach seinen hochmüthigen Worten (v. 27) in Wahnsinn und bekommt für das menschliche Herz ein thierisches (v. 13). Sanheribs Flucht rettet den »Feigen« nicht, er findet den Tod, den er von den Äthiopen befürchtet, im eigenen Lande. Offenbar denkt sich der Erzähler die Ermordung Sanheribs in sachlichem und zeitlichem Zusammenhange mit seinem Rückzuge. So hat also die volksthümliche Überlieferung die Geschichte dramatisch corrigirt. Denn in Wirklichkeit ist Sanherib 20 Jahre später ermordet (681 a. Chr.). Unser Vf. muss recht lange nach ihm gelebt haben, dass die 20 Jahre so spurlos ver-

wie folgt: ausgezogen ist er, zu streiten mit dir. Und da er es hörte . . . . . .

37 9b Und er sandte Boten an Hiskia mit folgenden Worten: 10 (So sollt ihr sprechen zu Hiskia, dem König von Juda:) Möge dein Gott dich nicht betrügen, auf den du vertraust, sagend: nicht wird Jerusalem in die Hand des Königs von Assur gegeben werden. 11 Siehe, du selbst hast gehört, was

---

schwinden konnten. **8** Der Rabsake kehrt zu seinem Herrn zurück, wie es scheint, allein, da sonst in II Reg. die beiden anderen Beamten mitgenannt wären; diese halten wohl bis auf Weiteres die Stadt eingeschlossen. Der Vf. überlässt uns, hinzuzudenken, dass er einen ablehnenden Bescheid von Hiskia erhalten habe und nun Sanherib das Verderben Judas beschliessen wird. Dafür erhalten wir die sonderbare Mittheilung, dass Sanherib gegen Libna gestritten habe und von Lachis aufgebrochen sei und dass der Rabsake dies gehört habe — lauter ganz nebensächliche Dinge, zumal da der Vf. gegen die wirkliche Geschichte so gleichgültig erscheint, dass er nicht einmal die Eroberung von Lachis erwähnt. Kommt noch hinzu, dass der Satz: er, der Rabsake, hörte, sich mit dem folgenden Satz: er, der König, hörte, unangenehm stösst, so wird man an eine von zweiter Hand hervorgebrachte Verwirrung glauben dürfen. Wahrscheinlich schrieb der Erzähler: der Rabsake kehrte nach Lachis zum Könige zurück, und er hörte von Thirhaka etc.; dagegen befand sich in der zweiten Erzählung v. 9b ff. der König, als er seinen Brief an Hiskia schrieb, im Kampf mit Libna und der Red. von II Reg. hat durch Änderung und Zusetzung den jetzigen Text in v. 8 von לבנה bis מלכיש geschaffen, durch den er beide Erzählungen mit einander vermitteln wollte. Libna lag wahrscheinlich in der Nähe von Lachis. **9a** וישמע: das ist nun das Gerücht, das Sanherib hören und das ihn zur plötzlichen Umkehr nöthigen sollte. Tarrako, hebr. Thirhaka, in der LXX Tharaka, im A. T. nur hier genannt, heisst bei den Ägyptern Tahraka, bei den Assyrern Tarku; über ihn und über Jesaias Haltung gegenüber seinen Gesandten s. zu c. 17 12—18 7. Unser Erzähler muss nun berichten wollen, dass Sanherib auf das Gerücht von Tarrakos Anmarsch schleunigst aufbrach. Statt dessen hat der Red. von II Reg. die zweite Erzählung c. 9 9b ff. eingeschaltet. Nur וישמע in v. 9b, das in II Reg. in וישב corrigirt zu sein scheint, gehört noch zur ersten Erzählung und wird v. 37 fortgesetzt: er hörte es und brach auf und ging u. s. w. In wie weit diese Darstellung historisch ist, lässt sich nicht mehr beurtheilen. Nur wird das blosse Gerücht über Tarrakos Anmarsch den Sanherib nicht zum Verlassen Palästinas bewogen haben, sondern inzwischen etwas Derartiges eingetreten sein, wovon die zweite Erzählung und die Tradition der Ägypter (s. u.) zu melden wissen. II Reg. hat 'אל־ה statt des richtigen על, ausserdem noch הנה vor יצא.

**37 9b** bis v. 36, die zweite Erzählung, beginnend mit וישלח. Der Anfang fehlt, wird aber nach v. 8 etwa gelautet haben: und als Sanherib wider Libna stritt, schickte er u. s. w.; natürlich hat vorher noch der Erzähler von dem Einbruch Sanheribs in Juda gesprochen. Sanherib schickt nicht seine Feldherrn, sondern Boten von untergeordnetem Rang und giebt ihnen den Auftrag in einem Briefe mit, der jetzt allerdings erst v. 14 erwähnt wird, ursprünglich aber gleich zu Anfang genannt gewesen sein muss. Auch der jes. Red. fühlt eine Lücke, füllt sie aber v. **10** falsch aus, indem er hinzufügt: So sollt ihr sprechen zu Hiskia, dem König von Juda. Der Brief selber ist offenbar nur unvollständig wiedergegeben, sofern er doch zuerst die Aufforderung der Übergabe Jerusalems enthalten sollte; wahrscheinlich hat der Red. von II Reg. hier gekürzt, und dabei ist die Nennung des Briefes mit in Verlust gerathen. »Dein Gott betrüge dich nicht«, in c. 36 14 ist Hiskia der Betrüger. Aber in beiden Erzählungen, die von einander unabhängig zu sein scheinen, dreht sich alles um die Frage, ob Jahve helfen kann oder will; es ist möglich, dass die Verhandlungen zwischen dem assyrischen und judäischen

die Könige von Assur allen Ländern gethan haben, sie zu bannen, und du solltest gerettet werden? [12]Haben sie die Götter der Völker gerettet, die meine Väter verderbt haben, Gosan und Haran und Rezeph und die Söhne Edens in Telasar? [13]Wo ist der König von Hamath und der König von Arpad und der König von Lair(?), Separvaim, Hena und Iwwa? [14]Und es nahm Hiskia den Brief von der Hand der Boten und las ihn und stieg hinauf in das Haus Jahves. Und Hiskia breitete ihn vor Jahve aus [15](und es betete Hiskia zu Jahve) sagend: [16]Jahve der Heere, Gott Israels, der auf den Cheruben thront, du bist wahrlich der Gott allein für alle Reiche der Erde, du hast gemacht den Himmel und die Erde; [17]neige, Jahve, dein

---

Könige diesen theologischen Character gehabt haben, wahrscheinlicher aber, dass sie ihn nur durch die nachexilischen Schriftsteller bekommen haben. **11** Sanherib zählt nun seine und seiner Vorfahren Grossthaten auf, um damit den Beweis zu führen, dass Jahve ihm nicht widerstehen kann. Diese Prahlerei erinnert (abgesehen von c. 3618ff., welche Stelle von der unsrigen abhängig sein kann) so sehr an c. 109ff., dass unser Erzähler eine gewisse Kenntnis dieser Rede gehabt haben muss, während er aber zugleich so stark von ihr abweicht, dass er sie nicht in ihrem Wortlaut besessen haben kann; allerdings hat auch in c. 109ff. der Sammler von dem Seinen dazu thun müssen. Für החרים steht v. 18 החריב; an beiden Stellen wird dasselbe Wort gebraucht sein, das erstere, mit dem Bann schlagen, ist im Munde des Assyrers das auffälligere Wort, passt auch besser zu dem Object Völker, ist also wohl vorzuziehen. Das männl. Suff. ist hier und **12** (אותם) nicht störend, weil ja doch die Völker gemeint sind. Für השחיתו steht in II Reg. das piël; zwischen den beiden Stämmen dieses Wortes fühlen die Späteren keinen Unterschied vgl. z. B. Gen. 613.17. Sanheribs Väter sind mit Ausnahme Sargons die früheren Könige nicht, aber das Wort bedeutet nur die Vorgänger. Gosan, assyr. Guzana, eine Landschaft am Chaboras in Mesopotamien, war dadurch bekannt, dass ein Theil der Nordisraeliten dorthin deportirt wurde (II Reg. 176. 1811); Charan, assyr. Charran (vgl. A. Mez, Gesch. d. Stadt Charan), lag im nordwestlichen Mesopotamien, südöstlich von Edessa, Rezeph, assyr. Raṣappa, auf dem rechten Euphratufer in der Wüste an der Strasse von Palmyra nach Thapsakus; bne ʿEden zu Telassar (in II Reg. תלאשר, Hügel Assurs), bewohnen das hitthitische bit-Adini der Keilinschriften, weiter nördlich am Euphrat. **13** Zu Arpad, Hamath und Sepharwaim s. c. 3619. Auch לעיר ist wohl ein nom. propr., vielleicht ein verstümmeltes, denn das Appellativ »Stadt« käme hier ganz unerwartet, noch dazu im Dativ. הנע ועוה sind ebenfalls Eigennamen, wahrscheinlich von syrischen Städten; die letztere scheint auch II Reg. 1724 (עוא) genannt zu sein. Alle diese Namen konnte auch ohne eigentliche Kenntnis der alten Geschichte der nachexilische Erzähler seinem geographischen Wissen entnehmen. **14** Hiskia breitet den Brief (l. הספר, da man mit c. 391 oder II Reg. 101 nicht beweisen kann, dass der Plural für einen einzigen Brief vorkam) im Tempel vor Jahve aus, damit Jahve ihn sehe, selbstverständlich nicht in der Meinung, als ob Jahve ohne das von dem Briefe keine Kenntnis hätte, denn »der mal'ak elohim weiss alles, was im Lande ist« (II Sam. 1420; vgl. unten zu Jesaias Botschaft), sondern der Brief ist das corpus delicti und soll den Zorn Gottes auf sich und seinen Urheber herabziehen. **15** Der ganze Vers, dessen subj. explic. unangenehm auffällt, fehlt mit Ausnahme des לאמר in II Reg. LXX und ist ein unnöthiger später Einsatz. **16** צבאות fehlt hier wie c. 325 und c. 395 im Paralleltext und ist vom Red. eingesetzt, wie ohne Zweifel an manchen Stellen im B. Jes. Jahve ist der, der auf den Cheruben thront; nach I Sam. 44 (II Sam. 62) hiess er so als Numen der Jahvelade, doch ist gewiss der Name ebenso jung oder vielmehr jünger, als Salomos Cheruben auf der Lade (I Reg. 623). Die Cheruben sind wie die Sarafen thiergestalte übersinnliche Wesen und Hüter göttlicher Besitzthümer oder Träger der göttlichen Gegenwart, werden aber, ohne Zweifel aus Babylonien entlehnt, sehr verschieden dargestellt, nach Lenormant deswegen, weil

Ohr und höre, öffne, Jahve, dein Auge und sieh, und höre alle die Worte Sanheribs, die er gesandt hat zu schmähen den lebendigen Gott. [18]In Wahrheit, Jahve, haben die Könige von Assur gebannt alle Völker und ihr Land [19]und ihre Götter ins Feuer gethan, denn nicht Gott sind sie, sondern ein Werk von Menschenhänden, Holz und Stein, und so vertilgten sie sie. [20]Und jetzt, Jahve, unser Gott, rette uns von seiner Hand, damit

---

zwei verschiedene babylonische Wörter (kirubu und kurubu) und Gestalten (Vogel und Stier) mit einander bald vertauscht, bald verschmolzen wurden, denen man dann noch andere Formen und Attribute hinzufügen konnte (Hes. 1). אתה־הוא du bist der, der Gott allein ist; das הוא ist bei den Späteren sehr beliebt (vgl. c. 43 25) und sinkt oft nahezu zur Bedeutung der Copula herab. Das לבדך würde in diesem Zusammenhang allein schon hinreichen zu dem Beweis, dass unser Erzähler nicht in die Nähe Jesaias gerückt werden darf. Wenn es auch in der alten Schöpfungsgeschichte Gen. 2 4b heisst, dass Jahve Erde und Himmel (diese Reihenfolge wird von den späteren Schriftstellern, die Jahve im Himmel denken, umgekehrt) gemacht habe, so wird doch daraus von den alten Schriftstellern keinerlei Consequenz gezogen, und der Universalismus der prophetischen Gottesidee ist nicht aus dem Schöpfungsgedanken, sondern aus den geschichtlichen Machtwirkungen Jahves hervorgegangen. Erst seit dem Exil wird, zuerst von Deuterojesaia, der Glaube an die Weltschöpfung für die Religion verwerthet, übrigens selbst dann und bis in die nachchristliche Zeit hinein noch nicht von allen Schriftstellern angenommen, dass die anderen Götter überhaupt nicht existiren (v. 19). Der lange, bekenntnisartige Gebetseingang ist der späteren Zeit eigenthümlich, die bei ihrer abstracteren Gottesauffassung eines solchen Mittels bedarf, um sich in die Gebetsstimmung erst hineinzuarbeiten, auch immer fürchtet, Gott nicht genug zu thun. **17** »Öffne dein Auge (besser als עיניך in II Reg.) und siehe«, nämlich den Brief und überhaupt das Gebahren des Assyrers. Die Lesart שְׁלָחוֹ in II Reg. ist unrichtig und vielleicht durch den unwillkürlichen Einfluss von v. 4 entstanden. Dass auch hier das eigenthümliche אלהים חי steht, bestätigt die Vermuthung, dass das Sätzchen »zu schmähen den lebendigen Gott«, das hier nicht fehlen kann, in v. 4 von dritter Hand eingetragen ist. **18** Zu החריבו s. zu v. 11; חרב kommt von Völkern nur in der späten Glosse c. 60 12 vor. Allerdings folgt in unserem Text: alle Länder und ihr Land, aber selbstverständlich ist das ein Schreibfehler für »alle Völker und ihr Land«, das die Vorlage II Reg. hat. Hiskia giebt zu, dass Assur alle Völker überwunden hat, aber es sind eben Heiden. **19** ונתן für ונתנו in II Reg., der inf. abs. mit ו als Fortsetzung des verb. finit. kommt fast nur bei späteren Schriftstellern vor s. G.-K. § 131, 4a. Das Urtheil unsers Vf.s über die Götter ist erst in der deuteronomischen Periode aufgekommen, früher wird es blos über importirte fremde Gottheiten, deren Bilder eher den Eindruck des Künstlichen und Todten hervorriefen, gefällt (Hos. 13 2. 14 4). »Holz und Stein« wie Dtn. 4 28. 28 36 u. öfter; eigentlich ist Baum und Stein verschieden von dem »Werk der Menschenhand«, den Kunstbildern des Polytheismus, und dem alten Dämonismus, der Familienreligion, eigenthümlich (Jer. 2 27), wird aber hier, wie im Deuteronomium, mit den Götterbildern zusammengeworfen. **20** »Rette uns, damit erkennen u. s. w.«, eine theologische Motivirung für die Bitte um Rettung. Der Schriftsteller sieht den Kampf zwischen Assur und Juda für einen Religionskampf an. Dazu hat er, wie überhaupt die späteren Juden, das Auge immer auf die Heidenwelt gerichtet, der sein Juda nicht wie ein Staat gegen Staat, sondern wie die Gemeinde der wahren Religion gegen die Götzendiener gegenübersteht. In diesem Satz offenbart sich das Interesse, das den Vf. zu seiner Erzählung hauptsächlich antrieb. Characteristisch ist ferner der Ausdruck »die Königreiche der Welt«: die Juden haben zur Zeit des Vf.s kein Königreich mehr, warten aber auf das Königreich Gottes. Vor לבדך ist nach dem Paralleltext אלהים einzusetzen, weil man trotz der Accente übersetzen müsste: du bist allein Jahve, was keineswegs identisch sein würde mit dem sonst häufigen Ausspruch: dass ich

alle Reiche der Welt erkennen, dass du, Jahve, allein Gott bist. [21]Und es sandte Jesaia, der Sohn des Amoz, zu Hiskia mit folgenden Worten: So spricht Jahve, der Gott Israels: weil du gebetet hast zu mir wegen Sanheribs, des Königs von Assur — — —

[22]Das ist das Wort, das Jahve über ihn sagt:

*Es verachtet dich, spottet dein* *die Jungfrau Tochter Zion,*
*Hinter dir schüttelt das Haupt* *die Tochter Jerusalem.*

---

Jahve bin. **21** Jes. weiss von Hiskias Gebet, obgleich er nicht dabei war; es hat inzwischen eine geheimnisvolle Communication Gottes mit ihm stattgefunden. Hiskia ist selber nicht im Stande, Jahves Antwort auf sein Gebet zu vernehmen, und da ein berühmter Gottesmann zur Hand ist, so sind auch keine anderen Zeichen der Erhörung von Nöthen. Der Prophet kommt nicht selber, wie es der wirkliche Jes. gethan hätte, sondern schickt Boten mit einem mündlichen oder schriftlichen Orakel; er ist nicht weniger vornehm, als der König v. 2. II Reg. hat nach und LXX vor den Worten Jesaias ein שׁמעתי, doch scheint dies erst nachträglich eingesetzt zu sein, indem man in אשׁר das Relativ. sah. Wahrscheinlich ist אשׁר Conjunction: weil, und leitet einen Vordersatz ein, zu dem v. 33 den Nachsatz bildet. Die Beziehung des אשׁר auf Jahve, Gott Israels, würde אליו statt אלי fordern. Für אל־ס׳ ist על zu schreiben vgl. v. 33. c. 38 19.

**22—32** ist eine Einschaltung, ein Gedicht über Sanherib v. 22b—29 und eine an Hiskia gerichtete Weissagung enthaltend v. 30—32; ob beide Theile von derselben Hand sind, ist nicht auszumachen. Aber gewiss darf man keinen von beiden dem Jes. zuschreiben. Die Weissagung hat die unjesaianischen Begriffe שׁארית und פליטה, nimmt blos auf die Juden (nicht auf Israel) Bezug, entlehnt v. 32b wörtlich aus c. 9 6 und ahmt in v. 32a in äusserlicher Weise c. 2 3b nach. Das Gedicht aber nimmt v. 25 an, dass die Assyrer schon zu Jesaias Zeit in »Mazor«, wie Ägypten künstlich genannt wird, eingedrungen seien, was erst im 7. Jahrh. geschehen ist; und in dem Ausdruck מימי קדם scheint sich der zeitliche Abstand des Dichters von Jesaias assyrischen Weissagungen ebenso wie deuterojesaianischer Einfluss zu verrathen s. zu v. 26. Dass der Hinweis auf das Gericht über Juda fehlt, ist freilich nicht zu verwundern und gegen Jes. nicht geltend zu machen, aber Jes. hat in c. 18. 29—31 andere Vorstellungen von dem bevorstehenden Schicksal des Assyrers, als was wir hier v. 29 hören, dass nämlich Sanherib auf demselben Wege zurückkehren solle, auf dem er gekommen war. V. 22—32 stammt auch nicht von dem zweiten Erzähler her, sondern ist erst nachträglich in dessen Bericht eingesetzt: der Eingang v. 22 wirkt neben v. 21 mindestens störend, der ganze Einsatz reisst v. 21 und v. 33 auseinander, weiss nichts von den 185000 Todten, sondern geht eher von der Auffassung der ersten Erzählung aus und berührt sich nur darin näher mit der zweiten, dass Sanherib (durch seine Knechte, nicht durch einen Brief) Jahve geschmäht habe, wovon die erste Erzählung ursprünglich nicht zu sprechen scheint. Demnach haben wir in v. 22—32 die dritte Variante über die Episode Sanherib-Jesaia, die jünger als die erste und älter als die zweite Erzählung sein möchte: die erstere ist bei weitem die nüchternste und fasst nur die nationalen und politischen Verhältnisse ins Auge, der Einsatz stellt schon den Assyrer als ruchlosen Sünder gegen den Weltgott hin, die zweite Erzählung, noch mehr theologisch als der Einsatz, hat dann noch das Wunder der völligen Vertilgung des Assyrerheeres in einer Nacht. **22a** Der Einsatz muss nicht einer prosaischen Erzählung entnommen sein, sondern kann in einer Redesammlung gestanden haben; im letzteren Fall mochte ursprünglich der Eingang etwas vollständiger lauten: dies ist das Wort, das Jahve über Sanherib sprach, als er seine Knechte schickte, Jahve zu schmähen. Die Dichtung, in den bekannten Langversen abgefasst, scheint der strophischen Gliederung zu entbehren. **22b** Das jungfräuliche, unbezwungene Jerusalem antecipirt schon den schmählichen Abzug des Bedrohers, indem

[23] *Wen hast du geschmäht und beschimpft und gegen wen die Stimme erhoben!*
*Ja, hobest zur Höhe deine Augen wider den Heiligen Israels!*
[24] *Durch deine Knechte hast du geschmäht den Herrn und sprachest:*
*„Mit Wagen ersteig' ich Bergeshöhen die äussersten Winkel des Libanon,*
*Haue um den Hochwald seiner Cedern, die Auswahl seiner Cypressen,*
*Dringe ein in sein letztes Obdach, den Wald seines Fruchtgefildes.*
[25] *Ich, ich erbohre und trinke fremde Wasser,*
*Trockne aus mit der Sohle meiner Füsse alle Nile Mazors."*

---

es ihm nachspottet. Das Kopfschütteln ist in der Bibel Ausdruck des Hohns z. B. Jer. 18 16. Klagel. 2 15. Job. 16 4. Ps. 22 8. Mt. 27 39. **23** »Wen hast du geschmäht«, ist keine Frage, auf die eine Antwort zu erwarten wäre, sondern ein Ausruf: was für einen, einen so erhabenen! הרים קול nicht wie c. 13 2 laut rufen, sondern stolz reden. מרום acc. loci, nicht adverbiell. Der »Heilige Israels« ist ein Ausdruck, den in diesem Zusammenhang nur ein Schriftsteller der späteren Zeit anwenden konnte, wo für den Gott Israels die Verehrung oder wenigstens der Respect der ganzen Menschheit in Anspruch genommen wird. Der Dichter glaubt offenbar, dem Assyrer mit diesem Wort etwas sehr Starkes zu sagen, ähnlich geschieht das z. B. von Daniel dem Chaldäerfürsten gegenüber. Die stille Voraussetzung ist, dass die Heiden von der wahren Offenbarung abgefallen sind und das eigentlich wohl wissen. **24** Zu dem späten Ausdruck ביד s. zu c. 20 2. Das מלאכיך in II Reg. ist wohl Versehen eines Abschreibers, der durch v. 9. 14 beeinflusst wurde. ברב רכבי ist aus der Ktiblesart in II Reg. ברכב רכבי durch Conjectur des jes. Red. gebildet worden; der Dichter schrieb blos בְּרֶכֶב, wozu das רכבי des Ktib in II Reg. Variante ist. Der Sinn ist: mit Wagen erklimme ich die höchsten Berge, die für gewöhnliche Wagen unfahrbar sind und wo Pferde anderer Menschen nicht laufen können (s. zu c. 5 28), ich bringe das Unmögliche fertig. Dagegen lässt sich nicht einsehen, was er mit der »Menge seiner Wagen« auf den Berggipfeln und in den äussersten Winkeln des Libanon will; ausserdem würde רב den Ton auf sich ziehen, den doch אני haben soll. Die Verben in der Rede des Assyrers sind als Aoriste anzusehen, die darstellen, was er alles kann, gethan hat und thun wird, nicht als Futura, was wenigstens für v. 25a eine seltsame Wirkung hervorbrächte, aber auch nicht als erzählende Imperfecta, denn manches ist nur Bild und Beispiel, nicht buchstäbliche Wirklichkeit, darum auch Umänderung der Imperfecte v. 24b in imperf. cons. wohl nicht durchaus nöthig. Der Libanon, dessen Cedern und Cypressen den Assyrern thatsächlich zum Bau von Belagerungsmaschinen, Schiffen u. dgl. dienten, ist gleichwohl (wegen ברכב עליתי) nur Beispiel ihrer Überwindung aller Schwierigkeiten und ihrer Ruhmesthaten. Jes. würde übrigens wohl mehr zur Sache sprechen vgl. c. 10 13 f. Für מרום קצו, wovon das erste Wort schon zweimal dagewesen ist, hat II Reg. die richtige Lesart מלון קצה. **25** זרים ist in Jes. hinter מים ausgefallen; fremde Wasser sind sprüchwörtlicher Ausdruck für fremdes Gut (vgl. Spr. 9 17. 5 15), der beweist, welch werthvolle Waare in Palästina das Wasser ist (Gen. 26 20 f. 29 2 ff.). »Alle Nile Mazors« wie c. 19 6; die Hyperbel (vgl. Jdt. 16 3 und die von Ges. angeführte Stelle des gelehrten Claudian de bello get. 526 ff.: sub pedibus nostris arescere vidimus amnes, galeis Padum victricibus hausi) für eine Gottlosigkeit zu halten, will mir nicht gelingen, ebenso wenig, in der ganzen Rede des Assyrers eine Gotteslästerung zu finden. Übrigens hat der historische Sanherib, der so wenig wie einer seiner Vorfahren in Ägypten eingedrungen war und sich auch gar nicht sehr beeilte einzudringen, schwerlich so geprahlt. Fast scheint es, als ob unser Dichter das Hohnlied auf den König von Babel c. 14 4 ff., an das er in so manchen Ausdrücken v. 24 f. erinnert, nachahme und die wirklich gotteslästerlichen Worte des Babyloniers c. 14 13 f. seinem Assyrer mit auf die Rechnung geschrieben habe, obgleich er sie nur in stark abgeschwächter Form variirt.

[26] *Hast du's nicht gehört, von weit her hab' ich das bereitet,*
*Von den Tagen der Vorzeit da hab' ich's gebildet, jetzt liess ich es kommen:*
*Und so musstest du verwüsten zu zerstörten Steinhaufen befestigte Städte,*
[27] *Und ihre Bewohner, zu kurz von Arm, wurden erschreckt und zu [Schanden,*
*Wurden Kraut des Feldes und junges Grün, Gras der Dächer und [Brandkorn.*
*Vor mir ist dein Aufstehn* [28] *und dein Sitzen, dein Gehn und Kommen,*
*Ich kenne dein Stürmen wider mich,* [29] *und dein Stolz ist in meinen Ohren,*
*Und will legen meinen Ring in deine Nase und meinen Zaum an deine [Lippen,*
*Und lasse dich zurückkehren auf dem Wege, auf dem du gekommen bist. —*

---

**26** Jetzt erklärt der Jes. des Dichters dem Sanherib, warum er bisher solche Erfolge davontragen konnte, und geht dabei von der unwillkürlichen Voraussetzung aus, dass der Assyrer sich auf die alttestamentliche Theologie verstehe und Jes. $22_{11}$ gelesen habe. »Hast du's nicht gehört?« wie bei Deuterojes. (c. $40_{28}$), der aber Israel anredet. Ebenfalls dem Deuterojes. entlehnt ist מימי קדם (II Reg. למימי) vgl. c. $45_{24}$. $44_{7}$. $46_{9}$. Jes. ist sich zu gut der realen Gründe, um deret willen Jahve den Assyrer kommen lässt, sowie der eigenen concreten Offenbarungen bewusst, als dass er jemals sagen könnte, dass alles schon von urher so bestimmt gewesen sei. Diese Reflexion konnte erst nach den grossen Katastrophen und aus ihrer mehr idealistischen als historischen Nachweisung in den »uralten« Weissagungen eines Amos, ja eines Mose und Bileam, erwachsen. »Kommen«, »kommen lassen«, ebenfalls häufig bei Deuterojes. (z. B. c. $46_{11}$). Die Aussprache und Schreibung הֲבֵאתִיהָ ist die häufigere; in II Reg. hat Ktib wohl die Aussprache הֲבִיאֹתִיהָ beabsichtigt, die jetzige Aussprache ist ein Gemisch aus der Form mit radicalem und mit quiescirtem א. וַתְּהִי, wie zu lesen ist, fasst man am besten als 2. pers.: so kamst du dazu, zu verwüsten. Nicht aus eigenem Antrieb und eigener Kraft, sondern aus der göttlichen Prädestination stammen Sanheribs Erfolge. Zu להשות in II Reg. Ktib s. G.-K. § 75, 21c. Das verb. נצה, wovon נצים das part. ni., nur noch Jer. $4_{7}$. **27** ויבשו in II Reg. ist eigentlich correcter als unser ובשו. »Kurz, d. h. zu kurz von Hand«, machtlos vgl. c. $50_{2}$. $59_{1}$. Die Bilder der Vergänglichkeit vgl. c. $40_{6}$ff. sind leicht verständlich, obwohl mit der Geschichte nicht sonderlich gut vereinbar, denn die kleinen Völker am Mittelmeer bewiesen eine sehr zähe Lebenskraft; nur der Schluss von v. 27 lässt kaum eine Deutung zu. Ein »Fruchtfeld vor dem Halm« könnte ein leeres Feld sein oder ein solches, das umgepflügt werden soll, wo dann das aufgeschossene Unkraut, Gras u. s. w. vor dem Pflug schnell verschwindet, aber was wäre das für ein sonderbarer Ausdruck! Die Lesart in II Reg.: Versengtes, Brandkorn vor dem Halm, ist noch unverständlicher; wenn es noch hiesse: vor der Ähre! Da nun auch das erste Wort in v. 28 שבתך, dein Sitzen, ein voraufgehendes »Aufstehen« erwarten lässt (vgl. Ps. $139_{2}$), so kommt Wellh.s Conjectur in Bleeks Einl.[4] S. 257 gelegen, die die beiden letzten Wörter von v. 27 nach v. 28 zieht und לְפָנַי קֻמְךָ spricht. Dann darf die Correctur שדמה des jes. Red. gegen das ursprüngliche שדפה in II Reg. aufgegeben werden, da Dächer und Flur kein gutes Paar machen, während sich Brandkorn und Gras der Dächer gut mit einander verträgt. In **28** muss aber ידעתי des Rhythmus wegen vom Vorhergehenden abgelöst werden. Das schwerfällige התרגזך אלי ist gewiss vom Dichter nicht zweimal geschrieben, vielmehr das zweite eine Variante zum ersteren, und zwar die schlechtere. Demnach: ich kenne dein Toben mir gegenüber. Zu diesem ersten Hemistich muss ושאננך עלה באזני **19a** das zweite kürzere vorstellen, hat aber eine Hebung zu viel, nämlich das Wort עלה, das durch die Variante יעל' ה' א' veranlasst sein mag und überflüssig ist: באזני entspricht dem לפני. שאננך

[30] *Und das sei dir das Zeichen:*
*Zu essen ist dies Jahr der Brachwuchs,*
*Und im zweiten Jahr der Wurzelwuchs,*
*Und im dritten Jahr säet und erntet*
*Und pflanzt Weinberge und esset ihre Frucht!*
[31] *Und ansetzen wird das Haus Juda Wurzel nach unten,*
*Und wird Frucht bringen nach oben,*
[32] *Denn von Jerusalem geht aus ein Rest,*
*Und Entronnenschaft vom Berge Zion:*
*Der Eifer Jahves* (der Heere) *wird dies thun.* —

---

ist inf. pilel (O. § 281b) und steht in einem formellen Gegensatz zu dem Toben, ähnlich wie das Sitzen zum Aufstehen: dein Sicher-thun. **29b** scheint Nachahmung Hesekiels zu sein (c. 194. 294. 384); der Assyrer wird mit einem wilden Thier verglichen, das der Führer mittelst des durch die Nasenwand gezogenen Ringes nach Belieben lenkt. Eine Vernichtung des assyrischen Heeres setzen die letzten Worte des Gedichtes offenbar nicht voraus, vielmehr nur die gezwungene Heimkehr wie v. 7 und 37 in der ersten Erzählung, auf Grund deren das Gedicht abgefasst zu sein scheint. So auch die nun folgende Rede an Hiskia. **30** Indem sich jetzt die Rede an Hiskia wendet, ändert sich das Versmass und lenkt in den einfacheren Vierzeiler ein. Das dem Hiskia gegebene Zeichen ist ein blosses Erinnerungszeichen und soll nachträglich als Beweis dienen, dass alle Ereignisse, auch die nebensächlichen Umstände, von Jahve vorhergesagt sind vgl. c. 714. Ex. 312. Dass aber der Dichter ohne Übergangsbemerkung von dem einen du auf das andere überspringt, spricht dafür, dass er aus der Situation v. 6ff. heraus dichtet. Man soll das laufende Jahr Brachwuchs, das von den bei der letzten Ernte ausgefallenen Körnern ausgeschlagene Korn essen (inf. abs. für den imper., im Ktib unseres Textes auch am Schluss des Verses, wo Qre und II Reg. den imper. plur. haben), das nächste Jahr שׁחיס (II Reg. סחישׁ, απ. λεγ.), das aus der Wurzel nachgewachsene Korn; erst im dritten Jahr lebt man wie gewöhnlich. Darum rechnet der Vf. für Sanheribs Anwesenheit vielleicht doch nicht mehr als ein Jahr. Nach Wetzstein (bei Del.) muss gegenwärtig ein Acker, wenn er ordentlich tragen soll, schon im vorhergehenden Sommer umgebrochen sein; wenn das, wie wahrscheinlich, auch im Alterthum galt, so kommt als die geringste Abmessung für die Invasion die Zeit heraus, die von der gehinderten Aussaat bis zu dem die Saat des nächsten Jahres vorbereitenden Pflügen verläuft, das wäre sogar noch weniger als ein Jahr. Das Zeichen hat aber keinen Sinn, wenn es keine Weissagung enthält, vielmehr jeder selbst sehen konnte, dass man wegen gehinderter Umbrechung des Ackers auch noch im folgenden Jahr von frei gewachsenem Weizen leben müsse; deshalb muss der Vf. annehmen, dass Jes. diese Worte vor der Pflügezeit und mindestens mehrere Wochen vor dem Abzuge Sanheribs gesprochen habe. Diese Meinung stimmt wohl zu der ersten, nicht aber zu der zweiten Erzählung (v. 36). Übrigens setzt v. 30 voraus, dass Sanherib Jerusalem nicht eingeschlossen gehalten habe, denn sonst hätten die Jerusalemer auch den Brachwuchs nicht essen können (17b). **31** und **32** schliessen die Rede mit einem eschatologischen Ausblick ab. Der erste Stichos von v. 31 ist überlang und prosaisch und greift dem 32. v. in ungeschicktester Weise vor. Da das zweite Verbum עשׂה masc. ist, so hat der Dichter wohl nur geschrieben: ויסף בית־י' שׁרשׁ למטה vgl. dazu c. 276. v. 32a ist in der Form Nachahmung von c. 23b; v. 32b ist wörtlich aus c. 96 entlehnt, צבאות hier wie dort vom jes. Red. hinzugesetzt, wie noch der Text in II Reg. zeigt. פליטה und שארית sind spätere Begriffe und Ausdrücke vgl. c. 42. Besonders auffällig, obgleich durch die Abhängigkeit von c. 23 mit bedingt, ist der Gedanke, dass die Bevölkerung Jerusalems den Grundstock des neuen Gottesvolkes bildet; in der That suchte

— — [33]darum so spricht Jahve über den König von Assur:
Nicht wird er hineinkommen zu dieser Stadt
Und nicht dahinein schiessen einen Pfeil,
Nicht ihr entgegenstellen einen Schild,
Noch aufschütten wider sie einen Wall.
[34]Auf dem Wege, auf dem er kam, wird er zurückkehren,
Und zu dieser Stadt nicht hereinkommen, ist der Spruch Jahves.
[35]Und ich werde beschirmen diese Stadt, sie zu retten,
Um meinet willen und um Davids, meines Knechts, willen.
[36]Da fuhr aus der Engel Jahves und schlug im Lager Assurs hundertfünfundachtzigtausend, und als sie am Morgen aufstanden, siehe da waren sie alle todte Leichname.

---

sich ja Jerusalem von fremdblütiger Bevölkerung möglichst frei zu halten vgl. z. B. II Mak. $11_{2}$; Sach. $12_{7}$ wird gegen die allzu grosse Bevorzugung Jerusalems auf Kosten der Landschaft polemisirt. v. 32b scheint der Abschluss des Stückes v. 22—32 zu sein, das, wenn der Red. es allein mitgetheilt und unter die Redesammlungen gestellt hätte, ein Seitenstück zu c. 20 gewesen wäre.

**33—36** haben wir wieder die zweite Erzählung und die unmittelbare Fortsetzung von v. 21. Der Inhalt dieser Jesaiaworte ist das Gegentheil von dem, was der wirkliche Jesaia in c. 22 und c. 29—31 in Aussicht gestellt hat; dort, besonders c. $22_{1}$ff. c. $29_{1}$ff. die schwerste Belagerung und Ängstigung Jerusalems, hier die Verheissung, dass der Assyrer nicht einmal einen Pfeil hineinschiessen soll. Dass Jes. seine Meinung, die ja doch mit seiner ganzen Eschatologie untrennbar zusammenhängt, blos wegen hochmüthiger Reden des Assyrers geändert haben sollte, ist nicht zu glauben; diese Änderung hat vielmehr der Glaube unseres nachexilischen Erzählers bewirkt, dass Jerusalem durch Sanherib nicht belagert worden sei. Er hat in dieser Meinung auch wohl nicht Unrecht; Sanherib hat Jerusalem beobachtet und blockirt wie einst Baesa (I Reg. $15_{17}$), nicht aber bestürmt (er sagt von Hiskia, Samml. v. assyr. Texten, herausgeg. v. Schrader, Bd. II, S. 95, Übersetz. v. Bezold: ihn selbst sperrte ich wie einen Käfigvogel in Jerusalem, seiner Residenz, ein, die Burgen befestigte ich gegen ihn und liess die aus dem Thore seiner Stadt Herauskommenden sich zurückwenden). **33** לכן schlägt auf אשר v. 21 zurück. קדם mit doppeltem acc. wie Ps. $21_{4}$. Zum Wall vgl. zu c. $29_{3}$; Pfeil und Schild erinnern an c. $22_{6}$, wo nur das Gegentheil geweissagt wird. Unser Vf. hat gewiss c. 22 und c. 29 nicht gekannt. **34** ist höchst wahrscheinlich eingesetzt. v. 34b wiederholt zunächst wörtlich v. 33a und schliesst dann mit נאם י׳ vorzeitig ab; v. 34a aber, aus v. 29 genommen, passt nicht zu dem Schicksal des Assyrers in dieser Erzählung, denn der Satz, er soll auf demselben Wege zurückkehren, auf dem er gekommen ist (in II Reg. יבוא, kommen wird, nämlich zur Belagerung, weniger kakophonisch als unser בא בה), kann nur bedeuten: er wird sich unverrichteter Sache zurückziehen, nicht aber: er wird völlig vernichtet werden. Allerdings bleibt daneben die Möglichkeit, dass v. 34 der ursprüngliche Schluss dieser Erzählung und v. 35. 36 später hinzugesetzt ist. **35** lehnt sich an c. $31_{5}$ an (wie die Fortsetzung v. 36 an c. $31_{8}$); in v. 35a ist למעני Wiederholung eines beliebten Ausdrucks Deuterojesaias ($43_{25}$. $48_{9}$. $55_{5}$), während »mein Knecht David« oft in den Königsbüchern als Gegenstand der Rücksichtnahme Jahves vorkommt (I, $11_{13.34}$. $15_{4}$. II, $8_{19}$). **36** Nun wird erzählt, wie der Assyrer fiel בחרב לא־איש ($31_{8}$). Der jes. Red. hat den Anfang »Und es geschah in derselben Nacht« weggelassen, vielleicht um das Übertriebene in der Angabe, dass die 185000 Assyrer in Einer Nacht starben, etwas zu mildern, aber v. 36b lässt sich doch nicht etwa von mehreren Morgen verstehen. Der מלאך י׳ ist der Pestengel, der II Sam. $24_{13}$ff. in drei Tagen 70000 Israeliten tödtet. Diese Art von מ׳ י׳, der Geist der Seuche, ist zwar verschieden von jenen Localisationen der Gottheit, in denen die alte Religion die Ausgleichung des alten Geschlechtercultus, der

— — — [37]brach er auf und ging. So kehrte um Sanherib, der König von Assur, und wohnte in Ninive. [38]Und es geschah, da er anbetete im Hause des Nisrok (?), seines Gottes, da schlugen Adrammelek und Scharezer, seine Söhne, ihn mit dem Schwert, sie aber entrannen nach dem Lande Ararat. Und es ward König sein Sohn Esarhaddon an seiner Statt. —

---

localen Numina des Dämonismus, mit der höheren Gottheit der Nation angestrebt hat, gehört aber doch, wenn auch nicht diesem Namen nach, der ältesten Culturstufe an, da sie sich selbständig bei den verschiedensten Völkern primitiver Religion findet. Die grossen Propheten haben auch diese Reste vorjahvistischer Religion ignorirt, aber der Volksglaube hat sie nicht allein festgehalten, sondern sie in der nomistischen Periode neben so vielem anderen heidnischen Wesen glänzend durchgesetzt. Die Katastrophe selber wird in fast übermüthiger Weise mit einem Volkswitz dargestellt, der auch bei uns in dem Scherzwort vorhanden ist: des Abends gesund zu Bette gehen und des Morgens todt wieder aufstehen. Wo der Vf. sie sich vorgefallen denkt, wissen wir nicht, vielleicht aber zu Libna s. zu v. 9b. Dass die Tradition, der er folgt, nicht blos darin übertreibt, dass sie die Katastrophe in Eine Nacht zusammendrängt, dürfte schon daraus folgen, dass die in der ersten Erzählung und in c. 37 22—32 vertretene Überlieferung die Pest überhaupt nicht erwähnt. Darum kann ja doch etwas daran sein. Längst hat man mit unserer Stelle die Erzählung Herodots (II, 141) combinirt, dass nach Aussage der Ägypter eine ungeheure Zahl Mäuse das Assyrerheer überfallen und sämmtliches Leder an den Schilden, Köchern, Bogen aufgefressen, die Assyrer somit wehrlos gemacht hätte, weil man darin die Rationalisirung eines älteren Sprachgebrauchs erkannte, dem die Maus das Symbol der Vernichtung, speciell der Pest war (vgl. I Sam. 6 4). Diese Tradition spricht ebenfalls dafür, dass die Katastrophe im Süden statthatte. Sanherib schweigt natürlich über sein Missgeschick. v. 36 scheint der Abschluss der zweiten Erzählung zu sein.

**37. 38** bilden wahrscheinlich den Schluss der ersten Erzählung; der Anfang von v. 37 verräth noch die Abreissung des Fadens. Vorauf ging den beiden ersten Verben das erste Wort in v. 9b וישמע: kaum hörte er es, da brach er auf und ging. Die Aneinanderreihung der drei Verben malt, wie rasch das Gerücht über Tarrakos Anmarsch den Assyrer zum Abzug trieb. »Er wohnte in Ninive« soll heissen, dass er von da an sich ruhig verhielt und nichts mehr gegen Hiskia unternahm (vgl. I Reg. 15 21), was in sofern richtig ist. als Sanherib nicht mehr in Palästina erschien. **38** Den Tod Sanheribs scheint sich der Vf. als gleich nach seinem Abzuge erfolgt vorzustellen, weil nur bei dieser engen Verbindung der Ereignisse Sanheribs Ermordung eine Strafe für seine Gotteslästerung sein kann. Sie geschah im Tempel des Nisrok. Ein solcher Gott ist ganz unbekannt. Die LXX hat in Jes. die Namen *Νασαραχ* und *Ασαραχ*, in II Reg. *Μεσεραχ* und *Εσθραχ*, von denen Wellh. (Bleek[4] 257) Assarach als richtige Lesart bezeichnet, ohne zu erklären, wie die unsemitische Endung ak an den Namen des assyrischen Hauptgottes Asur gekommen sein sollte. Andere, Sayce, Halevy, F. Delitzsch erinnern an den Gott Nusku, der bisweilen unter den Hauptgottheiten der Assyrer mit aufgeführt wird und als Gott des Feuers und der Mittagssonne dem Adar nahe steht. Dass die beiden Mörder Sanheribs Söhne waren, hat wohl auch in II Reg. (s. LXX) gestanden, wo es jetzt nur im Qre vorkommt. Den einen Sohn, Adrammelek (assyr. Adar-malik, Adar Herrscher, auch Gottesname II Reg. 17 31), nennen auch andere alte Nachrichten als den Mörder. Vgl. noch Samml. von assyr. T. II, Babyl. Chronik B, übers. von Winkler S. 281 ff.: »am 20. Tebet tödtete den Sanherib, den König von Assyrien, sein Sohn in einem Aufruhr . . . vom 20. T. bis zum 2. Adar wurde der Aufstand aufrecht erhalten, am 18. Sivan (des

38[1]In jenen Tagen wurde Hiskia krank zum Sterben, und es kam zu ihm Jesaia, der Sohn des Amoz, der Prophet, und sprach zu ihm: So spricht Jahve: bestelle dein Haus, denn du bist am Sterben und wirst nicht gegesund werden. [2]Da wandte Hiskia sein Gesicht zur Mauer und betete zu Jahve [3]und sprach: Ach Jahve, gedenke doch daran, dass ich gewandelt

---

folgenden Jahres) bestieg Asarhaddon den Thron«. Sarezer (als jüdischer Name Sach. 7$_{2}$, assyr. Scharuzur, beschütze den König vgl. Jer. 39$_{3.13}$) wird bis jetzt nirgends erwähnt. Ebenso nicht die Flucht der Mörder nach dem Lande Ararat oder Armenien (assyr. Urartu). Esarhaddon (assyr. Aschur-ach-iddin, Assur hat einen Bruder verliehen) regiert von 681—668.

Cap. 38 und 39, Hiskias Krankheit und Genesung und Merodak-Baladans Gesandtschaft an ihn, scheinen von dem zweiten Erzähler herzurühren, da Jes., der der eigentliche Held dieser Erzählungen ist, hier ähnlich auftritt wie in c. 37$_{21}$f.$_{33}$ff., auch manche Einzelheiten dazu stimmen. Wahrscheinlich haben c. 38 und 39 einst vor c. 36f. gestanden und sind vom Red. der Königsbücher umgestellt worden, theils weil sich die Sanheribgeschichte besser an II Reg. 18$_{9-12}$ anfügen liess, theils weil die Erzählung von der babylonischen Besendung Hiskias in eine Weissagung auf das Exil ausläuft, also sich vortrefflich zum Übergang auf die letzten Capitel in II Reg. eignet. Ausserdem war der Red. der Kön. der Meinung, dass auch der Inhalt von c. 38f. in die Zeit Sanheribs fällt, und hat dieser Meinung durch Einsetzung von c. 38$_{6}$ Ausdruck gegeben. Aber darin irrt er sich; die Gesandtschaft des Babyloniers, die bei Hiskia volle Kasten antrifft, gehört in die Zeit Sargons. Als Hiskia durch Sanherib bedroht war (wie c. 38$_{6}$ annimmt), war Merodak-Baladan längst von Sanherib überwältigt, hatte überhaupt zu des Letzteren Zeit den Thron von Babel nur einige Monate inne gehabt. Auch wenn man annehmen wollte, dass dem Erzähler die Entfernung des Mer.-Balad. vom Throne Babels in den Jahren von 709—704 unbekannt gewesen sei, so muss doch berücksichtigt werden, dass er weder in c. 38f. irgend etwas von der assyrischen Gefahr, noch in c. 37 etwas von Hiskias Krankheit ahnen lässt, beides also in keine Verbindung mit einander setzt. Sein Jes. politisirt in c. 39 gar nicht; wenn er es thäte, könnte er doch nur vor der Verbindung mit Babel gegen Assur warnen, und diese Verbindung, also auch die Warnung, müsste doch vor den Einfall Sanheribs fallen. Indessen mag es sein, dass der Erzähler selber kein Interesse an der chronologischen Reihenfolge seiner Jesaiageschichten hatte und demnach die Krankheitsgeschichte nach der Sanheribsgeschichte bringen konnte; dann kann er aber erst recht uns nicht hindern, die Gesandtschaft des Mer.-Bal., wenn sie historisch ist, in die einzige Zeit zu versetzen, wo sie möglich war, also in die Zeit Sargons, und zugleich das vom Red. der Kön. aus c. 38$_{5}$ berechnete Datum für Sanheribs Zug (Jes. 36$_{1}$) und die darauf von Wellh. u. a. gegründete Hypothese über Hiskia Regierungszeit abzulehnen.

Cap. 38 ist von mehreren Händen stark vermehrt; dem ursprünglichen Erzähler gehört nur v. 1—5 nebst II Reg. 20$_{7}$ an, welch letzterer Vers in Jes. ausgelassen ist. Ein älterer Zusatz ist der in Jes. etwas abgeänderte Passus II Reg. 20$_{8-11}$; alsdann ist vom Red. der Kön. v. 6 (= II Reg. 20$_{6}$ von מכף an) hinzugefügt. Jünger ist Jes. 38$_{21.22}$, ein von einem Leser auf Grund von II Reg. 20$_{7}$ gemachter Zusatz. Zuletzt ist das sog. Lied Hiskias eingesetzt. Diese letzteren Zusätze sind schwerlich älter als das 1. Jahrh. a. Chr. **1** Die Zeitangabe »in jenen Tagen«, die sich nicht auf c. 36f. beziehen kann, beweist, was ohnehin selbstverständlich ist, dass andere Jesaiageschichten vorhergingen. So könnte man sich als Vorgängerin etwa die Erzählung c. 20 denken. Die Krankheit Hiskias war nach v. 21 pestartig; natürlich darf man sie nicht mit der Pest c. 37$_{36}$ zusammenbringen. Jes., der wie c. 37$_{21}$ durch Jahve alles vorherweiss, sagt ihm: gieb Anordnung für (II Sam. 17$_{23}$: über) dein Haus, mache dein Testament. **2** Das subj. explic. fehlt in II Reg. Die Wand hat mit dem Tempel nichts zu schaffen, wie Ältere

bin vor dir in Treue und mit frommem Herzen und das, was gut ist in deinen Augen, gethan habe! Und Hiskia weinte sehr. [4]Da kam das Wort Jahves zu Jesaia also: [5]Gehe und sprich zu Hiskia: so spricht Jahve, der Gott deines Vaters David: ich habe gehört dein Gebet, gesehen deine Thräne, siehe, ich füge zu deinen Tagen fünfzehn Jahre hinzu. [6]Und von der Hand des Königs von Assur will ich dich retten und diese Stadt und werde beschirmen diese Stadt*). [7]Und dies sei dir das Zeichen von Jahve, dass

*) [21]Und Jesaia sprach: Man nehme einen Feigenkuchen und zerdrücke ihn über der Beule, dass er gesund werde. [22]Und Hiskia sprach: Was ist das Zeichen, dass ich hinaufgehen werde zum Hause Jahves?

---

gemeint haben; zur Wand kehrt sich Hiskia zum unwillkürlichen Ausdruck seines Wunsches, mit Gott allein zu sein. התפלל beim 2. Erzähler auch c. 37 15.21. **3** ויאמר in II Reg. לאמר. את אשר, der Nebensatz als acc. zu זכר gedacht. Das hithp. התהלך für הלך gehört der späteren Sprache an, klingt den Späteren offenbar feierlicher und würdevoller s. zu c. 2 5. אמת auch c. 39 8, öfter in den späteren Bestandtheilen der geschichtlichen Bücher. לב שלם (II Reg. לבב) wie I Reg. 8 61. 11 4. 15 3.14, wo immer עם יהוה dabei steht; sein Herz ist in Frieden mit Gott, er ist ein מְשֻׁלָּם, ein gottergebener Diener Jahves vgl. c. 42 19. Die Formel »das, was gut (grade, böse) in den Augen Jahves« ist bekanntlich stereotype Censur der Könige in den Königsbüchern, betreffs Hiskias s. II Reg. 18 3. Das Weinen spielt in den jüngeren Schriften eine grosse Rolle. **4** Wie in c. 37 21 folgt auf das Gebet sofort die Erhörung, die hier wie dort Jes. dem Könige mittheilt. In II Reg. heisst es noch anschaulicher: Und es geschah, Jes. war noch nicht aus der inneren Stadt (Burg? Qre: Vorhof, LXX: war noch im inneren Hofe) herausgegangen, da kam zu ihm das Wort Jahves. Er erhielt es, bevor er aus der Mauer, die den Palast von dem Vorraum abschloss, herausgetreten war, so schnell wurde Hiskia erhört. **5a** In II Reg. שוב für das farblose הלוך (inf. abs. für den imper. G.-K. § 131, 4b), ferner hinter Hiskia noch das in den Prophetengeschichten der Bb. Sam. und Kön. beliebte נְגִיד עַמִּי. »Ich habe gehört . . . gesehen«, wie c. 37 17. In **5b** hat der jed. Red. mehr weggelassen, weil er die Heilung der Pest mittelst des von Jes. verordneten Pflasters (v. 7 in II Reg.) und den Tempelgang zu übergehen beabsichtigte; II Reg. hat: siehe, ich heile dich, am dritten Tage wirst du hinaufgehen ins Haus Jahves. Zu הנני יוסִף vgl. c. 29 14. Fünfzehn Jahre soll Hiskia noch leben. Aus dieser Zahl, die er von den 29 Regierungsjahren Hiskias abzog, hat der Red. der Königsbücher gedankenloser Weise das 14. Jahr Jes. 36 1 abgeleitet, gedankenlos, weil ein Blick auf c. 39 ihn belehren konnte, dass die Krankheit nicht mit Sanheribs Zug zusammenfiel, sondern früher war. Dillm. hält umgekehrt die Zahl 15 für aus c. 36 1 berechnet, »denn auf was sollte die 15 beruhen?« Eine wunderbare Frage, die nur der zu beantworten verpflichtet ist, der die ganze Krankheitsgeschichte für eine Erfindung des Erzählers hält; denn wenn die Sage schon vor ihm da war, so hatte sie auch eine Zahl und hatte diese natürlich nicht aus dem noch nicht geschriebenen 36. cap. Will man dennoch eine künstliche Entstehung der Zahl 15 annehmen, so kann man sie für die runde Hälfte der Regierungszeit Hiskias ansehen. Aber es ist sehr zweifelhaft, dass sie auf dem Wege der Rechnung entstanden sei. Diese Jesaialegenden haben sich wahrscheinlich ebenso wenig um chronologische Daten gekümmert, wie die übrigen Prophetenlegenden, also auch nichts aus ihnen errechnet. Die Chronologie der Königsbücher ist die Frucht des Gelehrtenfleisses und -scharfsinns, dem wenig Quellen zu Gebote standen; die Zahl 15 ist nicht Product, sondern Quelle für diese Berechnung, umgekehrt wie die Zahl 14 in c. 36 1. **6** ist nicht vom Erzähler, sondern vom Red. der Kön. geschrieben und der Stelle II Reg. 19 34 nachgebildet; in II Reg. steht auch noch der Schluss von c. 19 34: um meinet willen und um Davids, meines Knechts, willen. Denn die Assyrernoth hat mit der Krankheits nichts zu schaffen; die

Jahve thun wird dies Wort, das er geredet hat: [8]siehe, ich lasse zurückgehen den Schatten der Stufen, die die Sonne (an den Stufen des Ahas) herabgegangen ist, rückwärts um zehn Stufen. Und es ging die Sonne zehn Stufen zurück an den Stufen, die sie herabgegangen war.

---

Verlängerung des Lebens um 15 Jahr würde übrigens die Gefahr, von den Assyrern geschunden zu werden, von selbst beseitigt haben. Die Gesandtschaft des Merod.-Bal. beweist, dass Hiskia noch nicht in Noth ist, vielmehr eher Lust hat, sich in Gefahr zu begeben; diese Lust würde ihm aber nicht blos von dem wirklichen Jes., sondern auch von dem Jes. des 39. c. statt der unmotivirten Tröstung vielmehr derbsten Tadel eingetragen haben. — Weggelassen hat nun unser Red. den ganzen v. 7 in II Reg. 20, wo erzählt wird, dass Jes. dem Hiskia ein Feigenpflaster, wie es noch bis in unsere Zeit als Mittel gegen Pestbeulen von orientalischen Ärzten angewandt wird, habe auflegen lassen und dass Hiskia dadurch gesund geworden sei. Eben dieser Vers ist offenbar der Schluss der ursprünglichen Krankheitsgeschichte gewesen. Denn nach dem Satz »und er wurde gesund« kann der Erzähler nicht noch von einem Zeichen gesprochen haben, das die Versicherung einer erst noch zu erwartenden Genesung glaubhaft machen sollte. Das hat unser Red. eingesehen, nun aber nicht das Zeichen, sondern Jesaias Arzenei und Hiskias Gesundung gestrichen; das naturwidrige Wunder war ihm lieber als die wunder-gleiche Heilung. Auch in den übrigen historischen Büchern zeigt sich bekanntlich dieselbe Erscheinung, dass die einfacheren Erzählungen der Älteren sich bei den Jüngeren in die ausschweifendsten Wundergeschichten verwandeln. Was nun unser Red. theils absichtlich ausgelassen, theils (s. u.) noch nicht vorgefunden hat, das ist von sehr später Hand am Rande hinzugefügt, jedoch in Folge der Einsetzung des Liedes von seinem Platze verdrängt und erscheint jetzt als v. 21 und 22. **21** giebt II Reg. $20_7$ frei wieder, belehrt uns beiläufig, dass der Feigenkuchen über der Beule zerrieben werden muss, und ermöglicht dadurch, dass blos der Befehl Jesaias mitgetheilt und das וְיחִי in den Befehl hineingezogen wird, die Umgehung der sofortigen Genesung und die einwandfreie Anreihung des Zeichens. **22** bildet den Übergang zur Erzählung vom Zeichen und die Einleitung für unsern jetzigen v. 7; seine Abhängigkeit von II Reg. geht aus der Erwähnung des Tempelganges hervor. **7. 8** erzählt das Wunder in kürzerer und einfacherer Form als II Reg. $20_{8-11}$, doch scheint dies Mal nicht vom jes. Red. etwas gestrichen, sondern in II Reg. etwas hinzugesetzt zu sein, da in letzterem Text der 9. v. durch seine Fassung auf die kürzere Form hinweist (s. Stade ZATW. 1886, S. 183 ff.): der Zusatz, der dem Hiskia die Wahl zwischen dem leichteren und schwereren Wunder überlässt, will dessen Nuturwidrigkeit in möglichst grelle Beleuchtung stellen. Für כי hat der jes. Text אשר, das je später desto mehr als Wort für alles dient. In v. 8 ist mit LXX השמש zu lesen, denn die Sonne (oft fem.) ist Subject, nicht der Schatten (צל ist masc.); da aber das Subj. reichlich weit von ירדה entfernt ist, so mag במעלות אחז Zusatz eines Gelehrten sein. Wie wir uns die Stufen vorzustellen haben, ob als wirkliche Sonnenuhr oder nicht, und wie im ersteren Fall die Sonnenuhr construirt war, ist nicht mehr auszumachen. Das Zeichen ist im jetzigen Text offenbar als naturwidriges gemeint; es könnte zwar die Sonnenuhr drehbar gewesen sein und sich in unserem Fall wunderbarer Weise herumgedreht haben, so dass der stillstehende Schatten zu wandern schien, aber der Ausdruck: da kehrte die Sonne zurück, ist dieser Annahme nicht günstig. Nur das wäre möglich, dass die Sage dies doch ursprünglich erzählt hätte und dass es später nicht mehr verstanden wurde oder der Wundersucht weichen musste.

v. 9—20 das Lied Hiskias. Dass dies Lied wegen der jetzigen Stellung von v. 21 f. wahrscheinlich erst nach der Aufnahme von c. 36—39 in das B. Jes. unserem Zusammenhang einverleibt ist, wurde schon erwähnt; man könnte dieser Annahme höchstens durch die andere entgehen, dass in dem in Columnen eingetheilten Text v. 6 neben v. 20 stand, v. 21 f. zwischen die Columnen geschrieben wurde und irrthümlich

[9]Miktam Hiskias, des Königs von Juda, als er krank war und gesund wurde von seiner Krankheit:

[10]*Ich sprach: ich muss gehen — im Mittag meines Lebens,*
*In Scheols Thore bin ich befohlen — den Rest meiner Jahre;*
[11]*Ich sprach: nicht werde ich Jahve sehen — im Lande der Lebendigen,*
*Nicht erblicken einen Menschen mehr — bei den Bewohnern der Welt.*

---

in die falsche Columne, hinter v. 20, statt hinter v. 6 eingesetzt ist: auf diese Weise bleibt die Möglichkeit, dass schon der jes. Red. das Lied aufgenommen hätte. Jedenfalls gehört das letztere schon wegen seiner Sprache zu den spätesten Stücken im A. T. Warum es aber, wie Stade meint, unter die pseudepigraphischen Erzeugnisse fallen soll, ist nicht einzusehen, man müsste denn auch die meisten Psalmen zu den Pseudepigraphen rechnen. Kein Symptom verräth, dass der Dichter auch die Überschrift verfasst habe und dass er im Namen eines Königs sprechen wollte; wer dem Hiskia ein solches Gedicht in den Mund legte, hätte gewiss ebenso wenig, wie der Erzähler v. 3, versäumt, den Hiskia sich selber das Zeugnis seines Wohlverhaltens ausstellen zu lassen. Es ist ja bekannt, dass man in den späteren Zeiten eine besondere Liebhaberei für die Einsetzung passender oder unpassender Lieder in historische Texte hatte, Jona muss selbst im Bauch des Meerungeheuers singen. Ebenso sieht man aus den Psalmenüberschriften, dass man bei Ansetzung von Autornamen, Zeit und Veranlassung der Dichtungen sehr unverzagt zu Werke ging. Dem Vf. unserer Überschrift v. 9 hat sicher dieselbe Tradition zu Gebote gestanden, wie den Vff. der Psalmüberschriften, d. h. gar keine. Er scheint auch betreffs des Characters der Dichtung, ob es ein Bittgebet oder ein Danklied sei, in derselben Verlegenheit gewesen zu sein wie wir, da er das Lied gedichtet sein lässt, als Hiskia »krank war und genas«. Der verwahrloste Text entschuldigt ihn und uns. Er nennt das Lied ein מכתב; da aber der Ausdruck »Schriftstück« sinnlos ist, so wird man מכתם lesen müssen. Dies Wort hat muthmasslich dem Titel eines Liederbüchleins angehört, aus dem die kleine Sammlung Ps. 56—60 und Ps. 16 genommen sind. Haben die Anthologien schon vor Christi Zeit ähnliche poetische Titel geführt, wie die oft recht unpoetischen Schriften der späteren jüdischen Gelehrten, so mag מכתם immerhin mit כתם, Gold, zusammenhangen. **10** Da das Gedicht in Langversen abgefasst ist, so muss man wohl das in der LXX fehlende אלכה in das erste Hemistich versetzen. »Ich habe gesagt« bedeutet nicht, dass die Zeit, wo der Dichter so sprach, vorüber und dass er schon gesund ist; er hat manchmal so gesagt und geklagt und thut es noch. אני ist wie oft im Koheleth ohne allen Nachdruck hinzugesetzt, ein Zeugnis für die späte Zeit der Abfassung. »Ich muss gehen«, ein kurzer Ausdruck für das Sterben, durch den Zusammenhang verständlich, oft im Hiob mit oder ohne Zusatz (c. $14_{20}$. $10_{21}$. $16_{22}$). בדמי ימי könnte heissen: in der Ruhe meiner Tage, doch wüsste man kaum, was das bedeuten soll, da der Dichter gewiss nicht das Greisenalter meint, das am Ersten so genannt werden könnte. Wäre das Lied dem Hiskia auf den Leib gedichtet, so würde es auf die ruhigen und glücklichen Zeitumstände passen, in denen er sich damals nach c. 39 (freilich nicht nach c. $38_{6}$) befand, aber daran ist nicht zu denken, und es würde auch eine wunderliche Aussage bleiben, weil ein Sterben in Unruhe um nichts besser ist als ein Sterben in der Ruhe. Wahrscheinlich ist gemäss dem arabischen Gebrauch des Wortes דאם vom mittäglichen Stillstehen der Sonne im Zenith das von דמה, ruhig sein, abzuleitende Substantiv דמי eine bildliche Bezeichnung für die Mitte des Lebens (vgl. LXX); Ges. hat diese Erklärung, die er im Lexikon von Scheidius angenommen hatte, mit Unrecht deshalb aufgegeben, weil ein Genitiv wie היום oder השמש fehle, der doch aber durch ימי hinlänglich ersetzt wird. בשערי ש' ist nicht mit הלך zu verbinden, weil sonst בוא gesagt wäre, sondern mit פֻּקַּדְתִּי; פקד wie das hiph. mit בְּ des Ortes (Jer. $37_{21}$): an einen Ort durch Befehl gesetzt, beordert, festgesetzt werden. Künstliche Deutungen wie »vermisst«

[12] *Meine Hütte ist abgebrochen und abgedeckt von mir wie das Zelt der Hirten,*
*Abgewoben habe ich wie der Weber mein Leben, vom Trumm schnei-*
*[det er mich.*
*Von Tag zu Nacht lieferst du mich aus, [13] bis zum Morgen schreie ich,*
*Wie ein Löwe so zerbricht es all meine Gebeine.*
[14] *Wie eine Schwalbe so zwitschere ich, girre wie die Taube,*
*Es thränen meine Augen zur Höhe: Herr, nimm dich meiner an!*
[15] *Was soll ich reden und ihm sagen, da er's gethan!*
*Ruhlos wälz' ich mich all meine Schlafenszeit ob der Bitterkeit*
*[meiner Seele.*

---

oder gar »gestraft werden« sind ebenso unnöthig wie Textänderungen. Die Thore Scheols, eine nicht »auch« babylonische, sondern aus Babylonien entlehnte Vorstellung, sind als Gefängnis gedacht, oder als Eingang zum Gefängnis. Den Rest seiner Jahre, den er nach gewöhnlichem Lebensmass noch erwarten durfte, muss er in dem unterirdischem Gefängnis zubringen. **11** Die Vertheilung der beiden יה auf die beiden Hemistichen ist gewiss nicht vom Dichter beabsichtigt, der יהוה geschrieben haben wird. Er wird künftig weder Jahve sehen, d. h. am Gottesdienst theilnehmen (c. 1 12. Ps. 42 3. II Sam. 15 25), noch Menschen erblicken »bei den Bewohnern der Welt«. חֶדֶל, das Aufhören, wäre ein so künstlicher Ausdruck für die Unterwelt, dass man das auch durch den Parallelismus begünstigte חֶלֶד, obgleich es etwas tautologisch ist, vorziehen muss. **12 f.** דור nur hier in der aramäischen Bedeutung Wohnung. נגלה ist wohl nicht gleich dem qal fortwandern, sondern aufgedeckt werden von jemandem weg, bei einem Zelt ebenso verständlich wie נסע, ausgerissen werden aus dem Boden, in dem es durch die Zeltpflöcke befestigt ist. רעי scheint Abkürzung von רעים zu sein. Das *απ. λεγ.* קפד bedeutet im Aramäischen sich zusammenziehen, im piel also zusammenwickeln, nämlich das fertige Gewebe. »Vom Tage bis zur Nacht תשלימני bringst du mich in Frieden« will der Dichter gewiss nicht sagen; ebenso wenig passt die Übersetzung: »machst du mich fertig« = machst du mir das Garaus. Bei beiden Auffassungen kann מיום עד־ל' kaum etwas anderes bedeuten, als »im Nu«, »in allernächster Stunde«, aber der Dichter hat dies Gedicht doch nicht im letzten Stündlein geschrieben. Besser fasst man auch השלים mit der LXX in der aramäischen Bedeutung ausliefern, preisgeben (wie hebr. סגר), nämlich an die Schmerzen, wo dann מיום עד־ל' heisst: sowohl Tag wie Nacht. **13** Das erste Sätzchen stellt das zweite Hemistich zu dem letzten Satz von v. 12 vor; schon deshalb geht es nur bis בקר. Zu שויתי kann man נפשי nicht ergänzen, auch würde der Gedanke: ich gedulde mich, sich mit dem Zusammenhang nicht vertragen; l. daher mit Houb. שִׁוַּעְתִּי, ich schreie bis zum Morgen, vor den Schmerzen, denen du mich preisgiebst. כן weist deutlich auf Zusammengehörigkeit mit כארי hin; der Schmerz ist ein Knochenbrecher wie der Löwe. v. 13b scheint irrthümliche Wiederholung von v. 12b zu sein, denn man begreift nicht, warum grade dieser Satz wiederholt werden müsste, noch dazu mit Weglassung des zweiten Hemistichs. **14** עגור, in LXX fehlend, ist wahrscheinlich aus Jer. 8 7 importirt, der Kranich zwitschert nicht. Das Bild von der klagenden Taube auch Na. 2 8. Hes. 7 16. Jes. 59 11. »Meine Augen sind niedrig zur Höhe« ist ein so unmöglicher Satz, dass man für דלו nach Job. 16 20 דלפו lesen muss. עשקה־לי übersetzt man: Vergewaltigung, Ängstigung ist mir, aber das bringt einen fremden Gedanken in die Bitte, da nach dem ganzen Gedicht Jahve selbst dem Kranken die Plage geschickt hat, während ihm hier von einem anderen עֹשֵׁק vorgeklagt würde. Auch das ערבני, »verbürge dich für mich«, scheint von dieser Auffassung auszugehen, aber da es das Hemistich überfüllt, so ist es wahrscheinlich nur ein erklärender Zusatz oder ein Citat aus Job. 17 3. Besser spricht man עִשְׁקָה und versteht dies im Sinne des aramäischen עסק, wie es auch Trg. und Syr. thun: be-

[16] *Herr, darüber giebt Kunde dir mein Herz:*
*Erquicke meinen Geist und lass mich genesen und lass mich gesunden!*
[17] *Und jetzt, halte zurück meine Seele von der Grube der Vernichtung,*
*Und wirf hinter deinen Rücken all' meine Sünden!*

---

schäftige dich mit mir, kümmere dich um mich! als Gegensatz zu תשלימני, du giebst mich preis. **15** ist in LXX nur mit dem Schluss vertreten. »Was soll ich reden!« klingt doch nach dem Vorhergehenden wie ein Seufzer. Statt dessen fassen es viele Exegeten als einen Ausruf des Entzückens. Da auch dem Jes. die unglaublichsten stilistischen Ungeschicktheiten aufgebürdet werden, so kann sich unser Dichter nicht beklagen. Die Ursache ist diesmal das folgende Sätzchen: ואמר־לי, das bedeuten soll: denn er gab mir eine tröstliche Zusicherung. Grade das, worauf es ankäme, stammt dabei nicht vom Dichter, sondern vom Ausleger, und das folgende והוא עשׂה, er hat's auch gethan, hat die Verheissung der Genesung erfüllt, macht die vorhergehende Klage und die folgende Bitte zur Thorheit. Wie es scheint, haben Ktib und Punctation sich von der vermeintlichen Ähnlichkeit unserer Stelle mit Num. 23 19 leiten lassen. Aber die beiden Verben des ersten Hemistichs gehören zu einander, daher ist die 1. pers. אֹמַר־ zu lesen und ausserdem das לִ־, da der dat. eth. bei אמר übel angebracht wäre, in לוֹ zu ändern. So ergiebt sich der einfache Sinn: was kann ich auf den Tod daniederliegender Mensch anderes sagen, als ein seufzendes: kümmere dich um mich, da er selbst es gethan, d. h. mir die Krankheit zugeschickt hat. Die Consonanten von v. 15b können verschieden punctirt werden. Das hithp. אֶדַּדֶּה steht augenscheinlich unter dem Einfluss der Stelle Ps. 42 5; wenn man nur etwas damit anfangen könnte! Wie kann ein Mensch, der den Tod erwartet, sagen: ich wallfahrte (oder: will wallfahrten, oder: soll ich wallfahrten?) alle meine Jahre? und warum deutet er nicht an, wohin er wallfahrtet? und wie kann man wallfahrten »ob der Bitterkeit meiner Seele«? Denn dass על »trotz« oder »auf Grund« bedeute, ist doch nur eine Auskunft der Verzweiflung. Da שְׁנוֹתַי auch plur. (oder Abstractform) von שֵׁנָה sein kann (Spr. 6 10. 24 33), da נדדה שנה eine im Hebr. und Aram. häufige Redensart ist, so wäre es möglich, dass der Dichter gesagt hat: entflohen ist all mein Schlaf (nicht blos wegen meiner Schmerzen v. 13, sondern auch) wegen meiner Betrübnis über meinen vorzeitigen Tod. Indessen kommt man vielleicht mit אֶדֹּדָה aus, das mit נדדים zusammenzustellen wäre: ich wälze mich unruhig hin und her, so oft ich schlafen möchte und sollte vgl. Job. 7 4; der cohort. hat subjectiven Character: ich muss mich hin und her wälzen vgl. z. B. Ps. 42 5. **16** ist im hebr. Text gar nicht und bei keiner Auslegung des Vorhergehenden zu übersetzen, da die — obendrein im Genus verschiedenen — Suffixe von עליהם und בהן völlig beziehungslos sind. Denn das vermeintliche Wallfahrten als Beweis der Frömmigkeit aufzufassen und aus v. 15a thatkräftige Gottesworte herauszulesen und darauf jene Suffixe zu beziehen, ist doch eine bodenlose Willkür, die darauf basirte Übersetzung: davon lebt man und in allem diesem besteht das Leben meines Geistes, ist nur dem möglich, der den alttest. Schriftstellern die ärgsten Stümpereien zutraut. Unbefriedigende Verbesserungsvorschläge finden sich bei den älteren Exegeten. Die LXX übersetzt das zweite bis vierte Wort: *περὶ αὐτῆς ἀνηγγέλη σοι*, las also die Consonanten: עליה יהוה לך; dabei bleibt von לכל noch das zweite ל übrig, das mit dem ב von בהן etwa לב ergeben könnte. Oben ist die Aussprache עָלֶיהָ יְחַוֶּה לְּךָ לִבִּי zu Grunde gelegt: »darüber«, nämlich über das geschilderte Leiden, über des Dichters Wissen von dem Urheber des Leidens, über die Bitterkeit seiner Seele, darüber »giebt dir Kunde mein Herz« (vgl. Ps. 27 8: לך אמר לבי), d. h. da ich nicht weiss, was ich dir sagen soll, so spricht mein gequältes Herz seine innere Sprache mit dir, dem Herzensprüfer, der der äusseren Worte nicht bedarf. Die von בהן noch übrigen Consonanten הן darf man schon deshalb nicht gut streichen, weil sie im jetzigen Text unverständlich sind und nicht aus Conjectur der Urheber des Ktib hervorgegangen sein können. Ver-

[18] *Denn nicht lobt dich Scheol, preist dich der Tod,*
*Nicht harren die zur Grube fahrenden auf deine Treue* (?),
[19] *Wer lebt, lebt, der lobt dich, wie ich heute,*
*Der Vater giebt den Söhnen Kunde von deiner Treue.*
[20] Jahve, mich zu retten . . . ., und Saitenspiel wollen wir spielen,
Alle Tage unsers Lebens am Hause Jahves.

* * *

---

einigt man sie mit den beiden folgenden Wörtern zu הִנֵּה לְרוּחִי, so wird man das »Leben des Geistes« los und erhält einen guten Sinn: gieb Ruhe meinem Geist, der von der Krankheit verstört und erschöpft ist. Ähnlich, obgleich stärker, ist Job. 10 20. Daran knüpft sich nun passend die Bitte um Genesung. **17a** fehlt in LXX, gewiss nicht wegen einer Schwierigkeit; es fehlt die sonst herrschende Stichenform, und der Inhalt: siehe, zum Frieden bin ich betrübt, passt schwerlich zu dem Gedicht, das nirgends die Krankheit vom pädagogischen Gesichtspunct betrachtet. Wahrscheinlich haben wir es also mit einem Citat vom Rande zu thun. Der Text fährt **17b** fort: und (aber) du, du hältst zurück (l. mit Houb. u. a. חָשַׂכְתָּ) meine Seele von der Grube des Nichts, der Vernichtung (בְּלִי־ in diesem Sinne nur hier). Das betonte וְאַתָּה, du aber, könnte beweisen, da es keinen Zustandssatz einleitet, dass ein Ich voraufgegangen ist; letzteres ist im jetzigen Text nicht vorhanden, da das אֲנִי in v. 10 zu weit entfernt ist, auch keinen Satz einleitet, der dem unsrigen correspondirte, dagegen würde es in unserem לִבִּי dargeboten werden. Aber die Richtigkeit des Textes ist mir zweifelhaft. Abgesehen davon, dass die geschehene Erhörung der stummen Herzensbitte reichlich schnell eingeführt würde, ist ihre doppelte Motivirung mit ganz ungleichen Gründen äusserst anstössig: es heisst jetzt: du hast mich gerettet, denn du vergabst mir die Sünden, denn ich möchte dich loben. Deshalb ist mit der LXX das כִּי in v. 17 zu streichen und zu lesen וְעַתָּה חֲשֹׂךְ . . . וְהַשְׁלֵכְתָּ. Die Rettung vom vorzeitigen Tode und die Sündenvergebung sind gewissermassen ein- und dasselbe. Es ist unzweifelhaft ein Gewinn für die Dichtung, wenn sie um Vergebung der Sünden bittet, statt dass diese erst, nachdem sie vergeben sind, dem Dichter einfallen; ein weiterer Gewinn besteht darin, dass die Dichtung jetzt reines Bittgebet ist, wie es schon der Vf. des Zusatzes v. 20 angenommen hat. **18 f.** Wenn Jahve die Bitte erfüllt, so kann der Dichter ihn loben und von seiner Treue seinen Nachkommen erzählen, dagegen besteht in der Unterwelt keine Verbindung mit Gott. Das ist keine metaphysische, aber eine religiöse Leugnung der Unsterblichkeit. Man existirt nach dem Tode weiter, aber ohne Religion. Die Israeliten haben sich dazu verstanden, den Himmel in das religiöse Gebiet hineinzuziehen, nicht aber die Unterwelt. Unser Satz findet sich in verschiedenen Variationen oft in den Psalmen (6 6. 30 10. 88 11 ff. 115 17). יְשַׂבְּרוּ ist das aramäische סבר, kommt daher in den älteren Schriften nicht vor. Der identische Schluss von v. 18 und 19: אֶל־אֲמִתֶּךָ fordert den Argwohn heraus, auch die LXX hat verschiedene Ausdrücke (Erbarmen und Gerechtigkeit), deshalb wird an ersterer Stelle etwa חַסְדֶּךָ vorzuziehen sein vgl. Ps. 88 12. Wer lebt, lebt, nicht im starren Todesschlafe liegt, vor dem der Dichter sich graut, der kann Gott loben »wie ich heute«, wo ich noch lebe und auf Rettung hoffen darf, das »heute« steht im Gegensatz zu dem noch ungewissen morgen. יוֹדִיעַ mit לְ späte absolute Construction; אֶל für עַל wie c. 37 21. **20** ist ein Zusatz der Art, wie sich solche bei manchen Psalmen finden, um die individuelle Dichtung für den Gemeindegebrauch tauglich zu machen. Es tritt hier für das bisherige Ich eine Mehrheit auf, die Jahve durch ihr Saitenspiel am Tempel ehren will. Das Gedicht würde sehr trivial auslaufen und denen, die in ihm eine gelehrte, künstliche Arbeit sehen, Recht geben, wenn es mit Saitenspiel endigte, nachdem vorher der Dichter fast nicht reden kann vor Seufzen und Bangigkeit. יְהוָה לְהוֹשִׁיעֵנִי wird gedeutet: Jahve ist bereit, mich zu retten, eine beispiellose, unmögliche Wendung. Die Psalmen setzen in ähnlichem

39[1] In jener Zeit sandte Merodak Baladan, der Sohn Baladans, der König von Babel, Kämmerer mit einem Geschenk an Hiskia, denn er hatte gehört, dass er krank gewesen und wieder genesen war. [2] Und es freute sich über sie Hiskia und liess sie sehen sein Schatzhaus, das Silber und das Gold und die Spezereien und das feine Öl und sein ganzes Zeughaus und alles, was sich fand in seinen Vorräthen; nichts gab es, was sie Hiskia nicht hätte sehen lassen in seinem Hause und in seiner ganzen Herrschaft.

---

Fall ein חוש, קום, רצה hinzu, ein solches Wort und zwar im imper. muss auch hier gestanden haben; die Zusätze sind ja ausserordentlich oft verstümmelt. נגינותי, mein Saitenspiel wollen wir spielen? das ist schwerlich richtig, das Suffix ist überhaupt überflüssig. על gegenüber, vor dem Hause Jahves, ein vorsichtigerer Ausdruck als das gewöhnliche בבית י' (z. B. Ps. 236. 244): der Laie darf in den Tempel nicht hinein.

**21. 22** s. darüber vor v. 7.

Cap. 39, eine Fortsetzung von c. 38: Gesandtschaft Merodak-Baladans von Babel an Hiskia, Jesaias daran geknüpfte Weissagung über das babylonische Exil. **1** »In jener Zeit« bezieht sich natürlich auf c. 38. Dillm. merkt nachträglich, dass seine chronologischen Annahmen zu c. 37 und 38 mit diesem Capitel in Widerspruch stehen, schiebt aber, unter dem Eindruck von c. 386, die Unklarheit lieber dem Erzähler zu, der keine genaue Kenntnis von der Zeitfolge der von ihm berichteten Ereignisse mehr gehabt habe, obwohl es sich doch um die genaue Zeitfolge gar nicht handelt, sondern um die Frage, ob der Erzähler in c. 39 ganz vergessen haben kann, dass Hiskia c. 386 in der Hand des Assyrers ist und, abgesehen von seinem Schatz, dessen Herausgabe an Sanherib dem Erzähler unbekannt gewesen sein könnte, alle Städte ausser Jerusalem verloren hatte. Merodak-Baladan (babyl. Marduk-habal-iddina) war von 721 bis 709, wo er von Sargon besiegt wurde, und darauf, wenn es derselbe Mann ist, neun Monate im Jahr 704 König von Babel (s. Samml. von ass. u. bab. Texten II, S. 290. 277); eigentlich war er Herrscher eines Theils von Babylonien, von Bit-Jakin. Seine Botschaft an Hiskia fällt schwerlich in die kurze Zeit, die er 704 in Babel regierte, sondern nach c. 385 in die Jahre, die seinem Kampf mit Sargon voraufgingen, etwa in die c. 201 angegebene Zeit. Zu dem unglücklichen Einschiebsel c. 386 passt übrigens nicht einmal das Jahr 704. — Er schickt nach dem hebr. Text Briefe und ein Geschenk, nach LXX in Jes. Briefe und Gesandte und Geschenke; die Gesandten, die sich schon durch die Wortstellung als unverträglich mit den Briefen verrathen, werden von den Suffixen der folgenden Verse vorausgesetzt. ספרים ist ein Versehen für סריסים, wie v. 7 beweist (s. d.). Dass Verschnittene zu Gesandten- und sonstigen Diensten verwendet wurden, zeigt ja die zu c. 362 erwähnte Stelle II Reg. 1817. Das Wort מנחה ist für dies Geschenk des mächtigen Fürsten von Babel an den judäischen Kleinfürsten sonderbar genug gewählt. Für וישמע hat II Reg. 2012 das richtige כי שמע, dagegen für ויחזק das fehlerhafte חזקיהו, beides lehrreiche Beispiele von der Gedankenlosigkeit der alten Abschreiber. Unser Erzähler deutet mit keinem Worte an, dass er eine politische Absicht hinter der Gesandtschaft annimmt, obwohl diese, wenn sie historisch ist, sicher nur aus politischen Gründen erfolgt ist. Der Chroniker gar meint, das Wunder an der Sonnenuhr hätte den Babylonier so interessirt (II Chr. 3231). Dass die vorhasmonäischen Historiker der Juden (selbstverständlich einen Mann wie Nehemia ausgenommen) in politischen Dingen Kinder sind, ist am Ende natürlich. **2** וישמח in Jes. und den beiden LXX ist natürlich dem וישמע in II Reg. vorzuziehen. בית נכתה, nicht Gewürzhaus (nach נכאת Gen. 3725. 4311), sondern Schatzhaus (Trg. Pesch.); נכת ist wohl ein Fremdwort, nach Fr. Del. und Haupt von dem assyr. Verb. nakâmu, aufhäufen. Die aromatischen Vorräthe sind augenscheinlich für den Verkauf gesammelt. Das בית כלים wird mit dem Waldhaus c. 228 identisch sein. Alle diese Schätze zeigt nach dem Erzähler Hiskia nicht aus einem politischen Motiv, sondern aus einer kindlichen Eitelkeit; überhaupt kommt hier Hiskia, wahrscheinlich gegen den Willen des Er-

[3]Da kam Jesaia der Prophet zum Könige Hiskia und sprach zu ihm: Was haben diese Männer gesagt und von wo sind sie zu dir gekommen? Hiskia sprach: Von fernem Lande sind sie zu mir gekommen, von Babel. [4]Und er sprach: Was haben sie gesehen in deinem Hause? Hiskia sprach: Alles, was in meinem Hause ist, haben sie gesehen, nichts gab es, was ich sie nicht hätte sehen lassen in meinen Vorräthen. [5]Da sprach Jesaia zu Hiskia: Höre das Wort Jahves der Heere! [6]Siehe, Tage kommen, da wird gebracht werden alles, was in deinem Hause ist und was deine Väter aufgehäuft haben bis auf diesen Tag, nach Babel, nichts wird übrig bleiben,

---

zählers, sehr kläglich weg (s. v. 4. 8). **3** Jes. kommt, offenbar nach der Abreise der Gesandten und nicht mit der Absicht, politische Abmachungen zu verhüten, zu Hiskia und fragt, was jene Männer gesagt haben und woher sie waren. Stade will מה אמרו durch מי ersetzen, weil Hiskia die im Text stehende Frage nicht beantworte. Aber er antwortet auch nicht auf das מי. Es kann wohl etwas ausgefallen sein, aber dann wahrscheinlich nicht die Worte: Verschnittene des Königs von Babel sind sie, wie doch ungefähr die Antwort auf ein מי gelautet haben müsste, weil sich das mit der jetzigen Antwort stösst. Jedenfalls liegt eher eine Sorglosigkeit des Erzählers vor, als die Absicht Hiskias, dem Jes. auszuweichen. Jene Männer haben den Hiskia nur zur Genesung beglückwünscht, das in der Antwort auszuführen, mag der Erzähler vergessen oder nicht für nöthig gehalten haben. Hiskia ist aus freien Stücken so offenherzig, wie die liebe Unschuld. Er prahlt: aus fernem Lande, aus Babel! als wäre Babylonien ein weltentlegenes Land und als hätte man nicht mit Babel seit Jahrhunderten in vielseitigem Verkehr gestanden. **4** Jes. fragt wie einer, der schon Bescheid weiss, und Hiskia antwortet mit voller Ahnungslosigkeit. Die genaue Antwort: sie haben alles gesehen, was in meinem Hause ist, ist aber nöthig wegen des folgenden Vaticiniums. **5** צבאות fehlt in II Reg., kommt also wieder auf Rechnung des jes. Red. (vgl. zu c. $37_{32}$). **6** Jes. weissagt nun das babylonische Exil, ohne es mit einer Sünde Hiskias (oder seines Volkes) zu motiviren. Der nachexilische Schriftsteller, der ja so wie so der Meinung von Sach. $1_{15}$ gewesen sein wird, kann auch gar nicht gemeint haben, dass Hiskia das Exil verschuldet habe, ist er doch nach c. $38_{3}$ ein Mann nach dem Herzen Jahves. Vielmehr fasst er Hiskias Vorzeigen seiner Besitzthümer als Vorbedeutung auf, dass eben die Leute, die die Schätze sehen, sie später auch besitzen werden; sie nehmen sie jetzt schon mit den Augen fort. Der Fehler (nicht die Sünde) des Hiskia besteht nicht in irgend einer politischen Zettelung mit Babylonien, sondern darin, dass er sich mit den Fremden intim macht, ihnen symbolisch Thor und Thür zu seinen und seiner Väter Schätzen öffnet. In diesem Verhalten könnte höchstens die Möglichkeit liegen, dass ein so unvorsichtiger Mann sich auch auf mehr, auf ein Bündnis mit den Heiden, einlassen könnte, aber gesagt wird nichts davon. Historisch wird es sich, wenn überhaupt der Erzählung ein geschichtlicher Kern zu Grunde liegt, freilich anders verhalten haben. Denn Merodak-Baladan war Zeit seines Lebens der erklärte Gegner Assurs, dessen Vasall Hiskia war; hat also dieser den babylonischen Gesandten seine Gold- und Waffenvorräthe gezeigt, so war das an und für sich eine politische Handlung und geeignet, mindestens den Argwohn der Assyrer zu erregen; und wäre der Vf. damit genauer bekannt gewesen, so hätte er den Jes. den König müssen schelten lassen. Der wirkliche Jes. würde freilich nicht mit dem babylonischen Exil, sondern mit den Assyrern gedroht haben. Die Weissagung, ein vaticinium ex eventu, wie es die Späteren lieben (das crasseste Beispiel I Reg. 13), beginnt mit einem im Jeremia häufigen Ausdruck, den Jes. niemals hat: siehe, Tage kommen. Zu ונשא vgl. c. $8_{4}$. »Nichts wird übrig bleiben« schlägt zurück auf das zweimalige: nichts gab es, was er (ich) ihnen nicht zeigte; der künftigen Wirklichkeit entspricht genau das מופת. **7** Das würde nun nicht der Fall sein mit der jetzt folgenden Weissagung, dass Nachkommen Hiskias als Eunuchen in Babel dienen werden, wenn

spricht Jahve. [7]Und von deinen Söhnen, die von dir ausgehen werden, die du zeugen wirst, wird man einige nehmen, damit sie zu Kämmerern seien im Palast des Königs von Babel. [8]Hiskia sagte zu Jesaia: Gut ist das Wort Jahves, das du geredet hast. (Und er sagte: Weil doch Friede und Beständigkeit sein wird in meinen Tagen).

---

nicht grade der eigenthümlich specielle Character dieser Vorhersagung zu der Annahme zwänge, dass im Vorhergehenden Verschnittene vorgekommen sein müssen. Diese stecken eben in den סריסים des hebräischen, den *πρεσβεις* des griechischen Textes von v. 1. Wie Hiskia sich gemein gemacht hat mit den babylonischen Eunuchen, so werden seine Nachkommen als babylonische Eunuchen leben müssen. Hier erkennt man aufs Deutlichste den jedes tieferen Motivs entbehrenden mechanischen Character der Weissagung; Jes. tritt viel mehr als Kenner der omina, denn als Prophet auf, und der ganze Vorgang erinnert mehr an die heidnische, als an die Jahvereligion. Für ממך will Stade מִמֵּעֶיךָ lesen, was die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat, obgleich es wegen des voraufgeschickten בניך (Nachkoummen, wie oft אבות Vorfahren) nicht durchaus nöthig ist; jedenfalls aber muss man mit ihm das אשר תוליד (das hiph. wie im Priestercodex des Pentateuchs) streichen, das nicht blos ganz überflüssig, sondern sogar falsch ist, weil die von Hiskia selbst gezeugten Söhne das babylonische Exil ja nicht erlebt haben und man doch nicht gut annehmen kann, der Vf. habe das nicht gewusst. Dillm. freilich benutzt den eingesetzten Relativsatz zu einer Ehrenrettung von II Chr. $33_{11}$, denn er findet, dass von der Exilirung des Volkes und der Zerstörung Jerusalems u. s. w. nicht die Rede sei und dass darum die Deutung unsers Orakels auf das babyl. Exil auf schwachen Füssen stehe. Das ist Scharfsinn am unrechten Ort. Auch würde das הוליד dem Priestercodex zu keinem höheren Alter verhelfen, denn dieser zweite Erzähler ist höchst wahrscheinlich jünger als Esra. Übrigens muss er irgendwo von Davididen gelesen haben, die das hier angedrohte schmähliche Schicksal erlitten. **8** Hiskia antwortet als frommer, aber nicht als reuiger Mann, weil er ja auch keine Sünde begangen hat: Jahves Wort ist gut. Selbstverständlich heisst das nicht: sein Wort ist gütig, sondern: es ist, wie alles, was Jahve beschliesst, recht und auch mir recht, ich ergebe mich darein. Er kann das nach v. 8b um so eher, als er selbst das Unglück nicht erleben wird, vielmehr ihm, so lange er lebt, beständiger Friede gewährt ist. In II Reg. ist das durch die Frage: הלא אם, nicht wahr, wenn u. s. w. für unser כי noch etwas lebendiger ausgedrückt. Übrigens überschreitet diese Gottergebenheit und Zufriedenheit auf Kosten anderer und sogar der eigenen Nachkommen das Mass erlaubter Naivität doch zu sehr, als dass man nicht wünschen sollte, dass Hiskia in Wirklichkeit etwas weniger Gleichmuth besessen haben möge. Zwar ist der antike Mensch in manchen Stücken selbstsüchtiger, als es sich mit unserem Gefühl verträgt; auch Hiob beklagt immer nur sich selbst, niemals den vorzeitigen Tod seiner Kinder. Aber Hiskia sollte etwas königlicher fühlen und nicht so empörend gleichgültig gegen das nahe bevorstehende Schicksal seines Volkes sein. Bei Jeremia wird sogar die Rahel aus ihrer Grabesruhe aufgeschreckt durch die Angst um ihre Nachkommen ($31_{15}$). Unser Erzähler muss vom Exil weitab stehen, wenn er so gleichmüthig darüber reden kann, und stellt zudem seiner schriftstellerischen Befähigung durch diesen Schlussvers kein gutes Zeugnis aus. Oder darf man ihn dadurch ein wenig entlasten, dass man v. 8b für den Zusatz eines Lesers ansieht, der das Wort טוב im Sinne von gütig verstand und darum erklärungsbedürftig fand? Die Wiederholung des ויאמר möchte diese Annahme begünstigen.

---

## II. Der Anhang zum Jesaiabuch Cap. 40—66.

### a. Cap. 40—55.

40[1] *Tröstet, tröstet mein Volk,* *spricht euer Gott,*
[2] *Redet Jerusalem zu Herzen* *und ruft ihr zu,*
*Dass vollendet ist ihr Frohndienst,* *bezahlt ihre Schuld,*
*Dass sie empfangen von Jahves Hand Doppeltes* *für all' ihre Sünden!*

---

Zu c. 40—55, der Schrift des sog. Deuterojesaia, s. die Einleitung.

Zu der Zeit, wo diese Schrift geschrieben wird, hat Cyrus bereits viele Könige und Völker unterjocht und steht im Begriff, sich auf Babel zu werfen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Krieg mit Krösus von Lydien zu Ende, die Schrift demnach um c. 540 anzusetzen. Seine Aufgabe und den Zweck, den er mit seiner Schrift verfolgt, giebt Deuterojesaia gleich in dem einleitenden Gedicht an. Nicht durch Visionen, von denen er niemals spricht, aber durch Audition ist ihm die Offenbarung geworden, dass die Unsichtbaren sich schon anschicken, den wunderbaren Weg durch die Wüste zu bahnen, auf dem Jahve an der Spitze des befreiten Israels nach Palästina ziehen wird. Dies zu verkündigen und Evangelisten für die Verbreitung der Freudenbotschaft zu werben, ist seine Aufgabe. Dabei tritt er mit seiner eigenen Person gar nicht hervor, hat sie vielmehr so verborgen, dass man bis heute darüber streitet, wo er eigentlich gelebt hat, ob in Palästina, Ägypten oder Babylonien oder wo sonst. Deuterojesaia spricht in dem beflügelten Rhythmus des Ekstatikers, aber nicht selten überschreitet er die Grenzlinie, die den Propheten vom Poeten, den Beauftragten Gottes vom Gottbegeisterten scheidet. Man merkt an seinem Stil den sprudelnden Reichthum seines Geistes, aber man vermisst die Zucht der öffentlichen Volksrede; er spricht nicht zur Sache, er hat keine Volksgemeinde zu einem Thun oder Lassen aufzufordern, er steht keinem Hörer Brust gegen Brust und Auge in Auge gegenüber; es ist Luft zwischen ihm und den Dingen, die ihm alles malerisch verschönert, verhässlicht, vergrössert, verkleinert, die Adresse seiner Rede jeden Augenblick zu ändern gestattet, die ausschweifendsten Phantasien, die seltsamsten Beweisführungen und die tiefsten Gefühlsergüsse ermöglicht, uns aber der Vortheile fast völlig beraubt, die sonst Mittheilungen eines so geistvollen Schriftstellers über die wirklichen religiösen, geschichtlichen und culturhistorischen Zustände seiner Zeit uns gewähren könnten. Er spricht nur sich selbst aus, er ist der Lyriker unter den Propheten. Als solcher disponirt er nicht; seine Rede hat psychologische Pausen und Themenwechsel, keine logische Eintheilung. Er wiederholt sich fortwährend, nicht aus Armuth, leider aber auch nicht aus eigentlichem Reichthum an Stoff und Gedanken, sondern wegen eines Übermasses an Phantasie und Gefühl, das ihn anreizt, das angeschlagene Thema immer in neuer Weise zu variiren, statt es rund und klar ab-

[3] ***Horch es ruft: In der Wüste bahnet den Weg Jahves,***
*Macht grade in der Steppe eine Strasse unserm Gott!*
[4] *Jeder Berg und Hügel wird sich senken und jedes Thal sich heben,*
*Und werden das Hügelige zum Blachfeld und Berghaufen zur Ebene.*

---

zuschliessen. Auch eine zeitliche Entwicklung lässt sich kaum feststellen, obgleich die Schrift ja nicht in einem Athem niedergeschrieben sein kann, auch die Symptome nicht ganz fehlen, dass die Stimmung des Verfassers wechselte, dass er längere Pausen im Schreiben eintreten liess und dass er nachträglich Änderungen vornahm. Übrigens sind selbstverständlich manche Änderungen auf fremde Rechnung zu setzen, besonders auch manche Zusätze und Einsätze, ohne die es nun einmal bei keiner alttestamentlichen Schrift abgeht.

**$40_{1—11}$** enthält in v. 1—4 ein Gedicht in zweimal vier Langversen, es folgen, wenn man von v. 5 absieht, vier Distichen im gewöhnlichen Metrum v. 6—8, darauf abermals zweimal vier Langverse, die allem Anschein nach v. 1—4 direct fortsetzen v. 9—11. Eine ganz ähnliche Erscheinung, geordnete Strophen von Langversen durchsetzt mit andersartigen Elementen, zeigt sich c. $51_{17}$—$52_{12}$, Da diese Anordnung oder vielmehr Unordnung schwerlich auf einer ursprünglichen Absicht Deuterojesaias beruht, so muss entweder er selber nachträglich Zusätze an den Rand geschrieben haben oder der gegenwärtige Zustand absichtlich oder unabsichtlich von späteren Händen geschaffen sein. Das letztere scheint mir das wahrscheinlichere: v. 6—8 ist wohl wegen des ähnlichen Eingangs in die Nähe von v. 2—4 gerückt, bildet aber in Wirklichkeit den Übergang und das Thema zu den v. 12ff. folgenden Ausführungen. Das Gedicht seinerseits, v. 1—4. 9—11, charakterisirt zunächst v. 1. 2 unsere Schrift als Trostschrift, spricht dann v. 3. 4 von ihrer prophetischen Veranlassung, von der Audition ihres Verfassers, dass Jahves wunderbarer Weg durch die Wüste jetzt gebahnt werden soll, und fordert zum Schluss v. 9—11 Zions Evangelistenschar auf, sich von Jahves Heranziehen zu überzeugen und den Städten Judas davon Kunde zu geben. **1** »Tröstet, tröstet«, Wiederholung desselben Wortes ist sehr häufig bei Deuterojesaia. »Spricht«, יאמר statt אמר, präsentisch, zum Gedicht passend; Vertheidiger der »Echtheit« haben es wohl in futurischem Sinne gefasst: wird sprechen, nämlich nach 200 Jahren (soll Jesaia ben Amoz sagen). Diese absurde Deutung ist keiner weiteren Widerlegung werth, s. v. 25. Das Suffix von אלהיכם, woraus die LXX *ὁ θεός· ἱερεῖς* macht, verräth sogleich die Dichtung mit ihrer mehr subjectiven Haltung. »Mein Volk« wird v. 2 durch Jerusalem ersetzt und erklärt s. u. Wer aber wird angeredet? Offenbar jeder, der trösten kann. Das ist aber in erster Linie der Verf. selber. Die älteren Propheten treten zwar für ihre Drohungen mit ihrer eigenen Person ein, aber lassen diese ebenfalls in ihren tröstlichen Verheissungen ganz zurücktreten (s. zu c. $2_2$ff. $9_1$ff. $11_1$ff. $32_1$ff.). Die Unglücksbotschaft isolirt (Jer. $15_{10.16}$), zur Freudenbotschaft kann der, dem sie in erster Linie übertragen wurde, alle Welt auffordern. Übrigens trösten die Älteren, ohne erst zu sagen, dass sie es wollen; bei unserem Rhetoriker nimmt die Einleitung immer einen beträchtlichen Theil der Rede ein. **2** Liebevoll (vgl. Gen. $34_3$) soll man Jerusalem zureden, das hier zum ersten Mal in dem Charakter auftritt, den es seitdem im Sprachgebrauch des Judenthums und auch vieler christlicher Schriftsteller beibehalten hat. Jerusalem ist die heilige Stadt c. $52_1$, nach der sich die Israeliten nennen c. $48_2$, die jetzt vereinsamte, künftig kinderreiche Mutter des Volkes c. $49_{21}$, ja das Volk selbst $51_{16}$. Schon bei Jes. heisst der judäische Staat »Jerusalem und Juda«, für die Exulanten, die meist aus Jerusalem stammten oder doch dort ihre geistliche Heimat hatten, verschlingt diese Stadt fast das ganze übrige Land vgl. Ps. 137. Später tritt dann wohl Juda wieder stärker hervor, man sagt »Juda und Jerusalem« (s. zu c. $1_1$), aber dies Juda ist meist nicht Judäa, sondern das in aller Welt verbreitete Volk der Juden, die alle, mögen sie in Ägypten oder Babel geboren sein,

[5]Und enthüllen wird sich die Herrlichkeit Jahves,
Und alles Fleisch es sehen zumal,
Denn der Mund Jahves hat's geredet.

---

zugleich doch Zion ihre Mutter nennen Ps. 87. Trotz des Exils erkennt Deuterojes. doch der Stadt Jerusalem ein gewisses Leben, ja eine Bevölkerung zu, die als Bewohnerin der Hauptstadt ihm im geistigen Sinne Haupt des Volkes geblieben ist (vgl. c. $52_{7}$ff.); wo das Haupt ist, da sind, wenigstens im Geist, auch die Glieder, was der Mutterstadt widerfährt, geht alle an. Wer darum in Jerusalem mit der Freudenbotschaft auftritt, redet zum ganzen Volk. Sehr wichtig wäre es nun zu wissen, ob diese Bevölkerung Jerusalems wirklich da war oder nur in der Vorstellung unseres Idealisten existirte; aber so wenig wahrscheinlich es für mich ist, dass Deuterojes. in Babylonien lebte, so unsicher ist es doch, ob er in Palästina geschrieben hat. Es scheint doch fast, als ob seine Äusserungen über Jerusalem und die Städte Judas sich leichter verstehen lassen, wenn er in der Ferne lebte. — Jerusalems harte Zeit hat nun ihr vorbestimmtes Ende erreicht. צבא, gewöhnlich masc., hier (und Dan. $8_{12}$) fem., zunächst Kriegsdienst, dann harter Dienst, Frohndienst (Job. $7_{1}$) überhaupt, nach dem folgenden Bilde ein Sclavendienst von bestimmter Dauer mit dem Zweck, eine sonst untilgbare Schuld abzuverdienen; es ist ein Wort der späteren Sprache, wie auch רצה in dem Sinne: befriedigen, abbezahlen (Lev. $26_{34.43}$); zum Bilde vgl. c. $50_{1}$b. »Sie hat empfangen (nicht: wird empfangen) Doppeltes, d. h. doppelte Strafe, um all ihre Sünden« ist eine deutliche Anspielung auf Jer. $16_{18}$: jene Drohung Jeremias ist in Erfüllung gegangen, nun aber auch vollständig ausgeführt. Diese Bezugnahme auf ein älteres Prophetenwort erscheint schon halbwegs theologisch, steht aber im Einklang mit der eigenthümlichen, idealistischen und geistvollen Verwerthung der ganzen bisherigen Willensoffenbarung Jahves durch unseren Vf. und ist ihm daher nicht als äusserliche Abhängigkeit auszulegen. Auch giebt der Vf. in v. 3f. einen echt prophetischen Grund dafür an, wie er weiss, dass die Zeit um ist. Das כי in v. 2b ist dem ersten כי in v. 2a neben-, nicht untergeordnet; vor נרצה wird כי mit LXX aus metrischen Gründen besser gestrichen. **3f.** ist in sofern die wichtigste Stelle in der deuterojes. Schrift, als sie mit einigen Worten Mittheilung macht von jener Audition, aus der der Prophet sein Wissen um den Anbruch der Erlösungszeit hat. Er hört die »Stimme eines Rufenden« und spricht davon, wie etwa Jes. vom Einflüstern Jahves in sein Ohr ($22_{14}$). Der Rufende ist aber nicht Gott, wie אלהינו zeigt, jedoch auch nicht ein menschlicher Prophet, wie die NTl. Verwerthung dieser Stelle annimmt, die ausserdem mit Unrecht der LXX darin folgt, dass sie במדבר mit קרא verbindet; die Stellung des parallelen, in der LXX allerdings fehlenden בערבה zeigt, dass במדבר zu פנו gehört und mit ihm in das erste Hemistich. Der Rufer ist nicht ein anderer Prophet, weil der für sich selber zu reden oder zu schreiben hätte und eine Hinweisung auf einen solchen hier im Anfang der Schrift doch eine gar zu sonderbare Unselbständigkeit unsers Propheten bedeuten würde, noch weniger ist der Rufer mit den Freudenboten zusammenzustellen, die erst nachher von unserem Propheten die Aufforderung erhalten, ihr Amt zu üben, und dies nicht eher ausführen können, als wenn der Weg fertig und Jahve schon im Anzuge ist. Vor allen Dingen aber können Menschen das nicht sagen, was hier der Rufer sagt: ebnet in der Wüste den Weg Jahves. Diese Aufforderung kann nur dann von Menschen ausgehen, wenn sie an Menschen gerichtet ist; Menschen können (und sollen nach Deuterojesaias anderweitigen Ausführungen) nicht einen Weg durch die Wüste von Babel nach Palästina legen, am wenigsten einen so wunderbaren Weg, wie er hier beschrieben wird. Allegorische Deutung unserer Stelle bedarf ja wohl keiner ausführlichen Widerlegung: wenn auch etwa die Berge als Bilder für die Hindernisse stehen könnten, die sich der Erlösung in den Weg stellen (Sach. $4_{7}$), was soll denn die Wüste und Steppe vorstellen? und wie würde sich die Aufforderung, dass Menschen die Hindernisse hinwegräumen sollen, mit der Meinung Deuterojesaias reimen, dass Israel ganz ohnmächtig ist

*9 Auf hohen Berg steige dir, Freudenbotin Zions,*
*Erhebe mit Macht deine Stimme, Freudenbotin Jerusalems!*
*Erhebe sie, fürchte dich nicht . . . . . . . . . .*
*Sprich zu den Städten Judas: siehe da, euer Gott!*

---

und sich rein passiv verhalten wird? Man muss vielmehr die Aufforderung ganz wörtlich verstehen. Die Rückkehr Jahves und Israels wird durchaus wunderbarer Art sein, wird nicht etwa durch bewohnte Gegenden auf Umwegen, sondern graden Wegs durch die Wüste erfolgen, die Wüste aber wird zu diesem Ende wunderbar verwandelt werden. Wie dort, wo ein El haust, eine Oase aufblüht und umgekehrt das Dasein einer Oase ohne Weiteres auf die Anwesenheit eines Els schliessen lässt, so verwandelt sich nach anderen Stellen (41 18ff. u. s. w.) die Wüste unter den Fusstritten Jahves, hier aber durch die Thätigkeit von Wesen, die ihm nahe stehen. Diese Unsichtbaren kann aber zu ihrem Werk nur ein unsichtbares Wesen auffordern. Die höheren Wesen, die den Gott der Heere umgeben, rufen sich unter einander zu (vgl. c. 6 3), und der Prophet hört ihren Wechselgesang, verzückt und in ihre Sphäre emporgehoben, wie Jes. oder Micha I Reg. 22 oder Sacharja. Es scheint, dass Deuterojes. sie nicht sieht, wie jene Propheten. Aber was er so vernommen hat, das hat ihn belehrt, dass die Wendung vor der Thür steht. Man muss freilich aus dieser Stelle nicht als seine Meinung folgern, dass in dem Augenblick, wo er schreibt, die Wüste schon in der Umwandlung begriffen ist. Elia hört I Reg. 18 41 das Rauschen des Regens, bevor auch nur die Wolke da ist, die den Regen bringt. Dass der Wunderweg den Nachahmern sehr gefallen hat, haben wir wiederholt gesehen (c. 11 15f. 19 23. 35 8 s. u. c. 62 10). In v. 4a ist oben das erste Hemistich mit dem zweiten vertauscht, das zweite zeigt ja schon durch das Flickwort »und Hügel«, dass es das längere sein soll; Flickwörter sind überhaupt bei Dtjes. häufig. In גֵּיא ist nicht wie in גַּיא das י zu i erweicht und mit ă contrahirt, sondern das י ausgestossen und ă zu é verlängert (vgl. O. § 142, b). Die Berge, die zu passiren sind, sollen sich senken, die Thäler sich heben, so gebieten die Unsichtbaren, die nicht mit den Händen arbeiten, sondern durch die blosse Aufbietung des Willens das Wunderbare leisten; bezeichnender Weise steht in v. 4b das prophetische Futurum, daher nimmt man auch in v. 4a richtiger das Imperf. als das Juss. an. Das originelle עקב möchte ich nicht mit Oort in עָקֹשׁ ändern. רכסים *απ. λεγ.* (Trg. גדודים) scheint formlos durcheinander geworfene Hügel zu bedeuten, die die Orientirung und das Wandern erschweren, gleichsam Erdknoten, Wülste. **5** halte ich für einen Einsatz aus der Zeit, wo schon v. 6—8 seine jetzige Stellung vor v. 9ff. hatte, hervorgegangen aus dem Bedürfnis, das scheinbar unvollständige Orakel v. 3f. mit einer Pointe zu versehen, welches Bedürfnis sich nicht geregt hätte, wenn v. 9—11 unmittelbar auf 3f. folgte. Ganz undeuterojesaianisch ist der Schlusssatz: denn der Mund Jahves hat's geredet; »alles Fleisch wird Jahves Herrlichkeit sehen« ist ein recht unglücklicher Vorgänger für die Ausführung: alles Fleisch ist Gras, das verdorrt, und die Enthüllung der Herrlichkeit Jahves fällt als allgemeine Phrase stark ab gegen die anschauliche Darstellung in v. 9ff. Wahrscheinlich hat der Einsetzer die verwandte Dichtung in c. 52 vor Augen, die LXX hat sogar für unser יחדו das את ישועת אלהינו von c. 52 10, weshalb viele Exegeten יִשְׁעוֹ für יחדו schreiben wollen. Aber wenn man ändern will, muss man alles einsetzen, was LXX und c. 52 10 hat und den Fehler יחדו daraus erklären, dass v. 5 ursprünglich nur als Randbemerkung mitgeführt wurde und dabei, wie so oft die Randbemerkungen, zu Schaden kam. **6—8** s. u. — v. 9 bis 11 haben wir wieder Langverse, wie auch Budde (ZATW. 1891, S. 234ff.) gesehen hat, der nur diese Verse auffälliger Weise immer noch für Qinaverse hält und den ersten Absatz seiner Abhandlung wohl besser nicht geschrieben hätte. Die beiden Vierzeiler schliessen sich so eng wie möglich an v. 3f. an. Schon wird der Weg durch die Wüste gebahnt, da sollen die Boten Jerusalems ihres Amtes walten. **9** Zu מבשרת kann ציון eigentlicher

[10] *Siehe, Jahve kommt mit Stärke, sein Arm ihm herrschend,*
*Siehe, sein Lohn ist mit ihm und seine Vergeltung vor ihm!*
[11] *Wie ein Hirt wird er seine Heerde weiden, mit seinem Arm sammeln,*
*Die Lämmer in seinem Busen tragen, die säugenden führen.*

---

oder blos appositioneller gen. (wie in bat Zijjon) sein; die erstere Annahme, bei der מבשרת als Collectiv für מבשרים zu fassen ist, hat die verwandten Stellen c. 52 7f. und 41 27 für sich, passt auch besser zu der Aufforderung: steige auf einen hohen Berg, die, an die Stadt Zion gerichtet, ein groteskes Bild ergäbe, während sie bei gewöhnlichen Läufern (vgl. II Sam. 18 19ff.) gut angebracht ist (vgl. auch Na. 2 1). Auf den hohen Berg nämlich sollen sie nicht steigen, um zu rufen, sondern um auszuspähen, und alsdann, sobald sie das Erwartete bemerkt haben, hurtig die Füsse in Bewegung zu setzen (c. 52 7) und mit lauter Stimme die freudige Kunde auszurufen. Von der Stadt aus beobachten die Späher (und wer sonst will) den Boten auf dem Berge; sobald sie ihn laufen sehen, wissen sie Bescheid: jetzt kommt es. Der dritte Langvers ist verstümmelt, es mag etwas ausgefallen sein wie השמיעי שלום c. 52 7. »Fürchte dich nicht«, etwas zu verkündigen, was fast zu gross ist, um geglaubt zu werden. Und wie früher von Jerusalem aus die Boten des Königs ins Land gingen, Nachrichten und Befehle dahin zu bringen, so sollen auch jetzt die Eilboten der Hauptstadt den Städten Judas die Freudenbotschaft bringen: euer Gott ist im Anzuge! Dtjes. hält offenbar die Rückkehr der Exulanten für nahe bevorstehend. **10** und **11** spricht offenbar nicht mehr die Botenschar, sondern der Prophet. אדני, mit seinem singularischen Suff. nicht recht passend und das Metrum überfüllend, soll wohl wieder die Aussprache des Namens Jahves umgehen helfen. Jahve kommt בחזק; die Punctatoren nehmen hier das sog. ב essentiae an (vgl. dazu G.-K. § 154, 3 B), aber LXX Trg. Vulg. sprechen unzweifelhaft richtiger בְּחֹזֶק, denn nicht die Stärke Jahves, sondern sein Kommen in Stärke und mit sieghaftem Arm, seine gewaltige Gottesthat, durch die Israel erlöst wird, soll ausgesagt werden. Mit und vor Jahve ist sein »Lohn« und seine »Vergeltung«. Der Ausdruck ist etwas dunkel. Lohn und Vergeltung theilt ein Sieger aus, an die Treuen wie an die Überwundenen. Die Vergeltung, die die Unterdrücker empfangen, ist aber wohl nicht gemeint; wahrscheinlich denkt der Dichter an den Lohn, den die Treuen in Israel für ihr Ausharren und ihre Leiden empfangen sollen. In diesem Sinne versteht auch den wörtlich abgeschriebenen Satz Tritojesaia c. 62 11. Den Inhalt des Lohnes giebt Dtjes. weder hier noch später genauer an, er begnügt sich mit allgemeinen Hinweisungen auf das künftige Gedeihen des Gottesvolkes. Allerdings mag er hier, besonders wegen des Ausdrucks »vor ihm«, etwas Bestimmtes gemeint haben, etwa die Beute, die Jahve mit starkem Arm den Unterdrückern abgenommen hat und nun auf dem Zuge nach Palästina vor sich her führen lässt. **11** Das Volk selbst leitet er wie ein Hirt die Schafe. Das Object von יקבץ ist die Heerde, daher בזרעו wohl nicht »in«, sondern »mit seinem Arm« zu übersetzen. Dagegen gehört טלאים (plur. von einem Singular טְלִי, wofür aber טָלֶה gebräuchlich ist) zum folgenden Sätzchen, wo vor בחיקו das ו zu streichen ist (in LXX fehlt ובחיקו): die zarten Lämmer, die noch nicht recht mitkommen können, trägt er im Busen seines Kleides, die säugenden Mütter führt er langsam und vorsichtig (vgl. Gen. 33 13). Das Bild vom sorgsamen Hirten und besonders der letzte Langvers sind für Dtjes. charakteristisch. Die freie Wortstellung in v. 11 beruht weniger auf einer besonderen Absicht, als auf dem pathetischen Schwung dieses Schriftstellers. Mit diesem Vers ist das Gedicht zu Ende. Ein Späterer würde gewiss nicht verfehlt haben zu schildern, wie nun Jahve seinen dauernden Wohnsitz in der heiligen Stadt nimmt. Dtjes. aber geht in seiner ganzen Schrift höchstens so weit, den Wiederaufbau der Stadt und des Tempels zu verheissen; was dann folgt, interessirt ihn noch nicht. **6—8** bringt etwas Neues und Andersartiges. In der gewöhnlichen Distichenform abgefasst, enthält dieser Abschnitt in themaartiger Kürze den Grund-

[6] *Horch, es sagt: Predige!* *und ich sage: Was soll ich predigen?*
*„Alles Fleisch ist Gras,* *und all' seine Pracht wie die Blume [des Feldes;*
[7] *Es trocknet das Gras, welkt die Blume,* *denn Jahves Odem bläst drein,*)*
[8] *Es trocknet das Gras, welkt die Blume,* *doch das Wort unseres Gottes bleibt [in Ewigkeit.*

*) Fürwahr, Gras ist das Volk!

---

gedanken für die Begleitreden, die von v. 12 an folgen und die prophetische Ankündigung in v. 1—4. 9—11 erklären und begründen sollen. Da es nicht wahrscheinlich ist, dass der Prophet selber einerseits das grundlegende Gedicht in zwei Theile hat aus einander reissen und andererseits v. 6—8 von seiner Fortsetzung in v. 12ff. hat trennen wollen, so muss die gegenwärtige Umstellung durch einen Späteren bewirkt sein, der das קול אמר v. 6 in die nächste Nähe mit dem קול קרא von v. 3 bringen wollte. Auch dies Thema seiner Begleitreden ist dem Propheten inspirirt. Es sagt ihm wieder die Stimme eines Unsichtbaren: Predige! Er soll der Welt die kommende Zeit deuten. Das folgende Wort ist mit LXX und Vulg. וָאֹמַר auszusprechen, denn וְאָמַר ist nicht beabsichtigt, da sonst זה — זה geschrieben wäre, ist auch sinnlos, weil man nicht begreift, wie ein höheres Wesen ein anderes in dieser Weise befragen kann und wie es nach erhaltener Instruction die Weisung befolgen soll, ist ja doch auch in Wahrheit unser Prophet der Prediger. Dillm. rechtfertigt das וְאָמַר so: ein »Späher«, der v. 1 von unserem Propheten gehört hat, fordert einen anderen auf zu predigen (warum thut er es nicht selber?), und dieser andere ist wieder unser Prophet, aber vorläufig eben als »der andere«, der instruirt werden muss. Dieser Vorgang soll fein sein, er ist aber etwas ganz anderes. Das Thema selbst nun ist ein Doppelsatz: alles Irdische ist nichtig, ewig ist Jahves Wort. Die erste Hälfte wird v. 6b—8a ausgesprochen. In v. 6b ist חסדו seltsam; seine Gnade oder Liebe passt nicht, und dass aus dem Begriff Gnade, Huld, Liebe, der andere: Grazie, Lieblichkeit geworden sei, ist deshalb unwahrscheinlich, weil dem Vf. ja doch nicht etwa ein Menschenantlitz, das die Freundlichkeit in Schönheit verklären könnte, sondern eine Blume als Verkörperung des Begriffs vorschwebt. Nach LXX *δοξα* wollen einige כבדו, andere הודו lesen, dem hebräischen Wort käme wohl הֲדָרוֹ am nächsten: des Menschen Pracht ist eine vergängliche Blume. Schwerlich will der Vf. den trivialen Gedanken aussprechen, dass die Menschen sterblich sind, obwohl man sich dafür auf Sach. $1_5$f. berufen könnte, vielmehr den Satz, dass die Weltmächte, die Israel in so furchtbarer Weise kennen gelernt hatte, Jahve gegenüber ohnmächtig sind, darum **7** die Motivirung: denn Jahves Odem bläst darin, wie der heisse Sommerwind aus der Wüste in das Gras vgl. v. 23f. Assurs Macht ist verweht, der chaldäischen wird es bald ebenso ergehen, alle Völker sind nichts vor Jahve. Das ist der grosse geistige Gewinn, den Israel aus der Geschichte der letzten Jahrhunderte, der äusseren wie der inneren, gezogen hat, dass die materielle Welt nichtig ist (vgl. zu c. $31_3$); die israelitische Religion ist auf dem Wege, ihre Basis in das jenseitige Gebiet zu verlegen. v. 7a ist in der LXX ohne Zweifel nur aus Versehen weggelassen, weil v. 8 ebenso beginnt. Hingegen wird die reine Wirkung der prächtigen Stelle durch v. 7b verdorben; der Satz: »fürwahr, Gras ist das Volk« ist nicht deuterojesaianisch, wenn das Volk Israel gemeint sein soll, und trivial, wenn העם mit »die Leute« übersetzt wird. Die Menschheit kann העם nicht bedeuten, denn c. $42_5$ kommt diese Bedeutung nur durch den Zusatz heraus: das Menschenvolk auf der Erde. Daher wird v. 7b als Stossseufzer eines Lesers anzusehen sein, der das Volk der Juden meinte und etwa zur Zeit des Verfassers von c. 24ff. gelebt haben mag. **8** Die effectvolle Wiederholung des Satzes von der Vergänglichkeit der בשר wirft ihre volle Wirkung auf den Schlusssatz von der Ewigkeit des Gotteswortes. Das Gotteswort ist nicht die Offenbarung im modernen Sinne,

*[12] ***W****er mass mit seiner hohlen Hand [die Wasser* *und bestimmte die Himmel mit der [Spanne?*
*Und fasste im Dreiling den Staub [der Erde*
*Und wog mit der Waage die Berge* *und die Hügel mit Waagschalen?*

---

sondern, wie immer das דבר י' bei den älteren Propheten, das Prophetenwort, die Weissagung, in der Gott seinen Weltplan vorherverkündigt, höchstens noch in zweiter Linie die Forderungen, die er daran knüpft. Mit anderen Worten lautet der Satz: Jahves Wille geht durch, wird trotz oder gerade in allen Wandlungen der Weltgeschichte durchgeführt, und wir kennen diesen Willen aus seinen Weissagungen, die durch die ganze Geschichte hindurch ergangen sind und die herrliche Zukunft, der sie vorzüglich gelten, herbeiführen werden. Dass Dtjes. unter dem »Wort unsers Gottes« (bemerke das Suffix) nicht eine abstracte, absolute Gotteslehre versteht, beweist ausser seinen Ausführungen über das Frühere und das Künftige besonders der in den Anfang zurückkehrende Schluss seiner Schrift c. $55_{8-11}$, wo das Wort als die vom Himmel herabgesandte Kraft dargestellt wird, die die Pläne Gottes ausführt. Die israelitische Religion hält auch in dem Überirdischen, Geistigen, die Bewegung fest. Für einen Propheten, der das zerschmetterte Volk wieder aufrichten will, war es besonders wichtig, den unverbrüchlichen Bestand der Verheissung zu betonen (s. zu v. 27).

**12—26** ist nun der erste Erguss über das v. 6—8 erhaltene Thema; die Erhabenheit Jahves über die Welt wird in mehreren Absätzen mit begeisterter Rhetorik gefeiert. Der Text ist öfter sichtlich verderbt, an anderen Stellen verdächtig, die LXX lässt mehrere Wörter und Sätze aus. Der erste Absatz v. **12—16** enthält drei kleine Strophen zu je fünf (2 + 3) Zeilen, ob das Absicht oder Zufall ist, lässt sich nicht entscheiden. Dtjes. holt sehr weit aus. Er will und muss ja darauf hinaus, dass Jahves Wort »besteht in Ewigkeit«, dass seine Verheissung sich erfüllen wird, kommt aber erst v. 27 ff. bei diesem Gedanken an, stellt sich jetzt aber erst alle Einwürfe, Bedenken, Stimmungen vor die Seele, die bei Freund und Feind sich dawider erheben, und sucht sie alle mit einem Schlage zu beseitigen, indem er den Standpunct in der höchsten Höhe nimmt: wem Jahves unvergleichliche Überlegenheit an Macht und Weisheit recht aufgegangen ist, der kann nicht mehr zweifeln, verzagt oder überklug sein oder die Thorheiten der Heiden begehen. Es scheint fast, als wollte er sich in dem, was jetzt folgt, eines längst aufgehäuften Gedankenstoffs mit einem Male entledigen, und so sprudelt er viele Sätze nach und durch einander heraus, die erst später, wo er sie wiederholt und variirt, nach ihrem Zweck und Motiv recht klar werden. **12** Wer hat das Meer, den Himmel und die Erde gemessen? Meer und Himmel werden zuerst im ersten Distichon berücksichtigt, dann der Erde die zweite grössere Hälfte der Strophe gewidmet. תכן, feststellen im physischen, wie im übertragenen Sinne (nach dem Mass oder der Richtung und Anordnung bestimmen, abmessen, ob auch ausmessen, ermessen?), fehlt in der LXX, die es auch v. 13 nicht anerkennt, ebenso fehlt ihr עפר; welcher Text das Richtige hat, lässt sich nicht sagen. כל steht in der LXX als כָּל־ vor הארץ; der masoreth. Text fasst es als perf. von כול, fassen, wie im Aramäischen und Arabischen. Der שלש muss ein kleines Mass sein, etwa ein Drittel Epha. Wer hat die Welt ausgemessen? Man streitet darüber, welche Antwort diese Frage voraussetzt, ob: kein Mensch! oder: Jahve. Für die erstere Antwort scheint die parallele Frage in v. 13 zu sprechen, die jedenfalls mit »niemand« beantwortet werden muss. Aber wenn der Prophet dies im Sinn gehabt hätte, so hätte er sich in v. 12 doch wohl anders ausgedrückt und besonders die Nennung der Masse unterlassen oder wenigstens andere Masse genannt, denn welchem Menschen könnte die abenteuerliche Idee kommen, just die kleinsten Masse für die Messung der grössten Dinge zu wählen? Wollte etwa der Prophet sagen, dass alle menschlichen Masse Klein-

[13] *Wer bestimmte den Geist Jahves?* *und war sein Rathsmann, der ihn [unterwies?*

[14] *Mit wem berieth er sich, der ihm [Einsicht gab*

*Und ihn belehrte über den Weg [des Rechten* *und den Weg der Einsicht ihm wies?*

---

masse sind, so hätte er sich sehr unglücklich ausgedrückt. Aber schon das erstgenannte Mass, die hohle Hand, die gar kein eigentliches Messmittel ist, zeigt, dass Dtjes. nicht witzig oder ironisch, sondern pathetisch spricht und also, wie die besten Ausleger annehmen, an Jahve denkt. Jedoch ist zu berücksichtigen, dass Gott und die Menschen an einander gemessen werden sollen. Wir haben einen durch die eilende Phantasie des Poeten verkürzten Satz, der etwas ausführlicher lauten würde: Jahve hat mit seiner hohlen Hand die Wasser gemessen, wer thut's ihm nach? niemand. Ein eingesetztes oder hinzugedachtes: wie Jahve, würde die Frage vollkommen verständlich machen. Messen und Wägen bei der Weltschöpfung z. B. auch Job. 28 25 f. **13** Der Vf. hält sich nicht lange bei der Natur auf, sondern eilt zur Geschichte, zur Menschenwelt. Die verwandten späteren Ausführungen verrathen, dass er hauptsächlich an die Einwürfe denkt, die der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, besonders auch der befremdenden Vermittlung von Israels Befreiung durch den Heiden Cyrus gelten, doch bewahrt ihn sein schriftstellerisches Gefühl vor einem zu jähen Absturz in dies Detail. So betont er zunächst nur die Selbständigkeit und überlegene Weisheit Jahves in der Leitung der Völkerwelt. Wer bestimmte (LXX *εγνω*, also wahrscheinlich הֵבִן) den Geist Jahves? d. h. wohl: gab ihm die Richtung an, nicht: wer ermass, erforschte den Geist Jahves, was mit der Fortsetzung nicht recht harmonirt und wohl auch nicht in תכן liegt. Jahve, der dem Himmel sein Mass gegeben hat, leitet auch die Völkergeschichte allein und lässt sich von keinem Rathgeber beeinflussen. Der Geist Jahves steht hier in ganz eigenthümlichem Sinn als Organ der göttlichen Intelligenz. Jedenfalls ist hier an den Gottesgeist im Sinn der alten Zeit, der auf die Menschen herabkommt, nicht gedacht, sondern eher an das, was beim Menschen לב heissen würde; לב konnte nicht gebraucht werden, weil es von der Gesinnung verstanden worden wäre, רוח drückt auch die Kraft und Selbständigkeit des Erkennens besser aus. Die LXX trifft das Richtige mit ihrem *νους*. Sicher haben wir hier keine ursprüngliche Vorstellung. In der alten Zeit ist Jahve Geist mit Geistern, aber hat nicht ausserdem einen Geist in sich. In v. 13b scheint LXX gelesen zu haben ומי היה א' ע' und scheint damit wenigstens die Absicht des Vf.s richtig wiederzugeben, da die Auffassung: und (wer) unterwies ihn als sein Rathgeber? mehr einem lateinischen, als einem hebräischen Satz entspricht. Vielleicht ist unser Text aus einem ויהי א' ע' hervorgegangen und ויהי wegen der Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden Wort ausgefallen. יודיענו (ein ו davor zu setzen ist doch wohl nicht nöthig) ist Relativsatz: der ihn wissen liess, nämlich, was er zu thun habe. **14** Das wird nun in der wortreichen Weise, die den Deuterojes. so stark von den älteren Propheten unterscheidet, wiederholt und variirt, ohne dass viel Neues dabei gesagt wird. Das Neue liegt etwa in dem ארח משפט: der Weg des Rechten, die richtige Handlungsweise ist doch wohl nicht mehr auf die Schöpfung zu beziehen, sondern auf Jahves Leitung der Völkergeschichte. Andere fassen משפט als Gericht, was zu speciell ist, oder als allgemein ethischen Begriff, was hier zu weit abliegt. Das Sätzchen וילמדהו דעת fehlt in der LXX und ist zu streichen, denn das Verbum ist eben vorher dagewesen, דעת ist im Zusammenhang ganz farblos, und der Satz trennt die offenbar zusammengehörenden Glieder: Pfad des Rechten, Weg der Einsicht. תבונות ist ein abstracter Plural, wenn nicht gar Singular (vgl. Olsh. S. 418), in jedem Fall eine jüngere Form. Die Ausdrücke בין, למד, תבונות erinnern an die Chochmaliteratur. Hat der Prophet in v. 13 f. die Überklugen abgewiesen, so wendet er

[15] *Siehe, die Völker sind wie ein Tropfen vom Eimer*
*und wie ein Stäubchen der Waagschalen gerechnet;*
*Siehe, Gestade hebt er wie ein Sandkorn,*
[16] *Und der Libanon reicht nicht zum Brennen*
*und sein Wild reicht nicht zum Brandopfer.*

---

sich v. **15** gegen die Bedenken der Furchtsamen. Fehlt es etwa Jahve an Kraft? Die Völker sind wie ein Tropfen, der vom Eimer herunterhängt und diesen nicht schwerer macht, wie der Staub an der Waagschale, der beim Wägen nicht in Betracht kommt: מר, דלי und שחק (in der Bedeutung Staub) sind *απ. λεγ.* איים bedeutet eigentlich Meerländer, bei Dtjes. aber kaum mehr als Länder überhaupt (c. 42 15. 41 1.5. 42 10.12. 51 5), vielleicht weil er am Meer wohnte. יטול, wird er heben — wenn er wollte, er thut's natürlich nicht; es soll nur die Grösse Jahves gezeichnet werden. **16** So gross ist er, dass nicht einmal alles Holz und Gethier des Libanon ein seiner würdiges Brandopfer liefern würde. Ein Prophet, der so spricht, verwirft den Cultus nicht, kann ihm aber nur noch symbolischen Sinn und Werth beimessen. Das thut die alte Volksreligion keineswegs vgl. z. B. Gen. 8 21. I Sam. 26 19, aber auch die alten Propheten nicht, die von Opfern nichts wissen wollen, eher die gesetzliche Richtung der späteren Zeit, die aber den symbolischen Handlungen diese allein noch berechtigte religiöse Bedeutung wieder nimmt, indem sie die symbolische Form selber zu einer nothwendigen »ewigen Satzung« macht. Die Geschichte aller entwickelteren Religionen zeigt, dass das Symbol ebenso unvermeidlich wie gefährlich ist; besser ist radicale Beseitigung des Überlebten, und die opferfeindlichen Gesetze der alten Propheten sind werthvoller, als diese schwungvollen Betrachtungen Deuterojesaias, die mehr den Geist der älteren Deuteronomiker athmen. Auch sonst spricht er gern vom Tempel, der heiligen Stadt, den heil. Beamten u. s. w., poetisch zwar und freisinnig, aber nicht mit dem nüchternen Realismus der alten Propheten, die ein unmittelbares Bewusstsein von dem haben, was einem Volke noth thut. **17—20** bilden mit dem dazu gehörigen Sätzchen c. 41 **6. 7** einen zweiten Absatz, der an den vorhergehenden sich eng anschliesst und ebenso von oben her beginnt, um zur Bekämpfung eines anderen Cultusbrauchs herabzusteigen; es sind vier Doppeldistichen. **17** Alle Völker sind wie nichts vor ihm, für ihn, gelten ihm als gar nichts. מאפס heisst nicht: weniger als nichts, sondern aus dem Nichts, ohne Kern und Rückhalt; LXX übersetzt ein לאפס und lässt תהו weg, ohne dass man ihr folgen müsste vgl. c. 41 24. אפס und תהו sind Lieblingswörter unseres Vf.s. Sind nun alle Menschen nichts vor Gott, wie können sie dann **18** auf den Gedanken gerathen, ihn mit menschlicher Kraft und Kunst abbilden zu wollen! Wem, d. h. welchem Bildgott, wollt ihr »El« vergleichen! אל, Gott im Gegensatz zur Sinnenwelt vgl. c. 31 3, kommt für sich allein zwölf Mal in c. 40—46, aber nur in diesen cc., vor (Dillm.); dass Jahve gemeint ist, zeigt v. 25. Deuterojes. spricht hier also nicht gegen eigentlichen Götzendienst, sondern gegen die Verehrung Gottes im Bilde. Trotzdem ist es sehr zweifelhaft, ob er Israel anredet, obwohl ja auch den Israeliten der Bilderdienst zur Last gelegt wird (c. 48 5); nach dem ganzen Zusammenhang ist die Menschheit überhaupt gemeint, eben daher steht auch der Qualitätsbegriff אל statt des Eigennamens Jahve. Also geht der Vf. von dem Gedanken aus, dass alle Bilder eigentlich Jahve darstellen, weil es keinen anderen Gott giebt. Dieser monotheistische Grundgedanke steht offenbar in Beziehung zu dem Gedanken von der Weltschöpfung. Ein Schöpfer und Weltherrscher, also auch nur Ein Gott. Bei einem Jes. ist der Gedanke latent vorhanden, aber er wird nicht ausgesprochen; dies geschieht erst seit der Zeit, wo das Jahvevolk zertrümmert ist, und durch einen Mann, der allem Anschein nach nicht einmal, wie Hesekiel, in der Mitte der Verbannten lebt, dem daher, zumal bei dem idealistischen Zuge seines Geistes, leichter das vom Anblick des Volks-

*[17] *Alle Völker sind wie nichts vor ihm,* *urnichtig und wesenlos ihm gerechnet:*
[18] *Und wem wollt ihr Gott vergleichen* *und welches Gleichnis ihm gegenüberstellen?*
[19] *Das Bild hat gegossen der Künstler* *und der Goldschmied mit Gold es überzogen,*
41[6] *Einer hilft dem andern* *und sagt zum Genossen: munter dran!*
[7] *Es ermuntert der Künstler den Goldschmied,* *der Hammerglätter den Klöpfelschläger,*
*Sagt von der Löthung: gut ist's,* *und festigt es mit Nägeln.*
40 [20] *Der ein Bildnis schnitzt,* *wählt ein Holz, das nicht fault,*
*Einen weisen Künstler sucht er sich,* *aufzurichten ein Bild, das nicht wankt.*

---

lebens nicht befangene Auge für das Ganze der Welt geöffnet werden konnte. Einem Deuterojes. ist die altväterliche Religionsübung nicht durch das Studium der Thora, sondern ausser der Versenkung in die Schriften Jesaias, Jeremias und des Jahvisten durch die Betrachtung der Gotteswunder in der Natur ersetzt worden. »Jemandem ein Bildnis gegenüberstellen« erinnert an den Ausdruck Konterfei. Wie kann man meinen, ein Gott wirklich ähnliches Bild schaffen zu können! Es scheint, dass hier wie c. $44_{12}$ff. (und z. B. Dtn. $4_{15}$ff.) nicht solche Bilder gemeint sind, die nur eine oder mehrere Eigenschaften der Gottheit in mehr symbolischer Weise darstellen wollen, sondern solche, die so zu sagen das wirkliche Portrait des Gottes vorstellen. Deuterojes. hat an einem Ort gelebt, wo die Bilderverfertigung schwunghaft und gewerbsmässig betrieben wurde, wo die Bilder menschliche Züge trugen ($44_{13}$) und hauptsächlich aus Metall oder Holz, nicht aus Stein hergestellt wurden. Allerdings spricht er wohl nur von den Erzeugnissen des kleinen Handwerks, die für private Zwecke bestimmt waren, Hausgottheiten u. dgl.; in die Cella grosser Tempel ist er natürlich nicht gekommen, hat grosse Marmorbilder an seinem Wohnort auch wohl nicht zu sehen bekommen können. **19** Der Artikel, sonst sehr sparsam verwandt und wohl deshalb von der LXX als Fragewort angesehen, steht vor פסל in Folge einer Art Breviloquenz: ihr meint vielleicht, die Gottesbilder sind wirklich Abbild der Gottheit? aber die haben ja einen ganz lächerlichen Ursprung, man braucht nur zuzusehen, wie die fabricirt werden. פסל, eigentlich ein geschnitztes oder gemeisseltes Bild, steht hier auch für das Gussbild. Aus Erz gegossen, erhält es einen goldenen Überzug, der nicht weniger wichtig war als das Bild selbst (s. zu c. $30_{22}$). v. 19b fehlt in der LXX und ist unübersetzbar. Die Exegeten fassen צורף theils als part. (schmelzt oder löthet er daran), theils als Wiederholung des vorhergehenden, defect geschriebenen צרף. Aber צרף heisst nicht anlöthen und das »daran« steht nicht im Text, bei der zweiten Fassung fehlt das Verbum, da man doch nicht sagen kann: [mit] Silberketten beblechen. Oort streicht צורף und verbindet den Rest mit dem ersten Wort von v. 20 (s. u.). Vielleicht ist v. 19b nur eine Variante zum vorhergehenden Stichos mit veränderter Wortfolge, und ursprüngliches זהב erst nachträglich in כסף verwandelt; רתקות mag eine entstellte Form von רקע sein. Indessen giebt es noch eine andere Möglichkeit s. u. — Dass c. $40_{7}$ hierher gehöre, ist, wenn ich nicht irre, zuerst von de Lag. vermuthet. Oort stellt den Vers hinter c. $40_{20}$, aber dort passt er nicht: wenn das Bild aufgerichtet ist v. 20, ist das, was c. $41_{7}$ beschrieben wird, nicht mehr nöthig. Vielmehr haben wir hier dieselbe Darstellung wie c. $44_{12}$ff.: wie dort zuerst die Herstellung des Gussbildes, dann die des Holzbildes beschrieben wird, so behandeln an unserem Ort c. $40_{19}$. c. $41_{7}$ zuerst das metallene, darauf c. $40_{20}$ das hölzerne Gottesbild. Nur muss auch c. $41_{6}$ mit herangezogen werden, das in deutlichem Zusammenhange sowohl mit c. $41_{7}$, als mit c. $40_{19}$ steht. **41 6** Einer hilft dem anderen, der Goldschmied dem Metallgiesser u. s. w. חזק ist ein Zuruf, mit dem die Arbeiter sich anfeuern: frisch

*[21] *Wisst ihr's nicht, hört ihr's nicht, ist's nicht gemeldet von Anfang euch?*
*Habt ihr's nicht begriffen von der Gründung der Erde her?*
[22] *Er, der thront über dem Kreis [der Erde, dass ihre Bewohner wie Heuschrecken [sind,*
*Der ausbreitet wie Flor die [Himmel und sie ausspannt wie das Zelt zum [Wohnen.*

---

auf! vgl. Sach. 8 9, sogar die Abschreiber rufen es sich ja zu. **7** Mit diesem Handwerksruf überliefert der Giesser das gegossene Bild dem Goldschmied, der es mit Goldblech überziehen soll; dieser, zur Abwechslung der Hammerglätter genannt, weil er mit dem Hammer das Goldblech glättet, mit vorsichtigen Hammerschlägen es an den ehernen Kern glatt anlegt, übergiebt es dem הלם פעם, dem Klöpfelschläger, wie das Trg. dies Wort übersetzt, also vielleicht dem, der die letzte feine Arbeit des Modellirens verrichtet. Andere verstehen unter פעם den Ambos, doch sieht man nicht recht ein, was der Grobschmied hier am Schluss noch zu thun hätte. Nachdem der Klöpfelschläger dann noch die Stellen, wo die Ränder der Goldblechplatten an einander stossen, sorgsam verlöthet hat, befestigt er das Ganze auf dem Postament mit Nägeln, wenn man nicht lieber annehmen will, dass die Nägel denselben Zweck haben, wie die Löthung, denn das לא ימוט, das wenigstens ein ו vor sich haben sollte, ist vielleicht hinzugesetzt, da es den Rhythmus belastet und c. 40 20 in besserem Zusammenhang wiederkehrt; in der LXX ist die Ähnlichkeit beider Versschlüsse noch grösser. Zu den Nägeln könnten die Silberketten eine Variante sein. **20** schildert, was der »Meister in Holz« (c. 44 13) macht, jedoch nur sehr kurz, wofür diesem Meister in c. 44 Ersatz wird. Der Anfang ist unverständlich. Die Punctation will: der verarmt ist in Bezug auf Habe, aber dieser Verarmte hat doch das Geld, einen »weisen Künstler« zu bezahlen. Oort verbindet v. 19b mit dem ersten Wort in v. 20 zu dem Satz: ברתקות כסף יסמכנו, stützt es mit silbernen Ketten, was sehr schön wäre, wenn man nur nicht mit תרומה in Verlegenheit käme (Oort: Postament) und wenn nicht von der Aufstellung des Bildes erst in v. 20b die Rede wäre, zu geschweigen von dem weisen Künstler, der ganz post festum kommt. Die LXX las (v. 19b) תמונה, das dem הפסל in der vorhergehenden Schilderung v. 19 entsprechen würde; ob ihrem *κατασκευαζειν* ein סכן zu Grunde liegt, weiss ich nicht, jedenfalls ist dies Wort schwerlich zu gebrauchen. Oben ist ein הַמְסֻכָּן oder הַמְּסַכֵּן (der Artikel wie v. 23. 26) übersetzt, als denominat. von סַכִּין oder שַׂכִּין, Messer, das seinerseits vom שׂכה, schnitzen (s. zu c. 2 16), abzuleiten sein mag: der ein Bildnis mit dem Messer herstellt oder herstellen lässt. Schnitzt er es selbst, so besorgt der »weise Künstler« (Jer. 10 9) den Goldüberzug, sonst ist der Künstler auch der Schnitzer. Was man für Holz zu nehmen hat, zeigt c. 44 14. So kommt ein solides Fabrikat zu Stande, das nicht umfällt (לא ימוט kann Relativsatz sein und ist besser als ולא). Der Spott tritt in dieser Darstellung nicht so stark hervor wie c. 44, weil der Vf. noch zu sehr im Pathos ist. **21—26** ist der dritte Absatz, der wieder in die Darstellung von Jahves absoluter Überlegenheit über Welt und Menschen zurücklenkt; diesmal sechs Doppeldistichen. **21** Wisst ihr nicht, hört ihr nicht, was euch erzählt wird, dass nämlich Jahve die Welt geschaffen hat? »Vom Anfang her« kann im Zusammenhang mit dem Folgenden nur heissen: vom Anfang der Welt her vgl. c. 41 4, nicht: von der Bildung der Gemeinde an, was ohne weiteren Zusatz in dem Wort nicht liegen kann, aber auch sonst eine recht thörichte Auffassung ist. Dtjes. hat sein Wissen, so weit er es aus Büchern hat, aus dem Jahvisten; selbstverständlich schrieb er dessen Schrift, wenn er sich überhaupt um ihren Ursprung kümmerte, nicht dem Mose und der mosaischen Zeit zu: wie hätte er auf diese Meinung kommen sollen, die erst in der Zeit allmählich sich bilden konnte, als der Jahvist mit den späteren Schriften zum Pentateuch vereinigt und dieser das Lehrbuch und die Rechtsquelle für das »mosaische« Gesetz geworden war? Was aber im Jahvisten zu lesen steht,

[23] *Er, der Fürsten wandelt zu nichts,* *Erdenrichter gleich Wesenlosem macht,*
[24] *Gar ehe sie gepflanzt,* *gar ehe sie gesäet sind,*
*Gar ehe Wurzel treibt* *in der Erde ihr Stamm:*
*So bläst er auch in sie, dass sie [verdorren,* *und Sturm trägt sie wie Spreu davon.*

---

ist ihm Tradition, die also bis auf Noah und Adam zurückgeht, auf die Stammväter aller Menschen, daher allen Menschen bekannt sein könnte und sollte. Aus der Thatsache der Schöpfung sollten sie dann weiter die richtigen Schlüsse auf das wahre Wesen Gottes ziehen. Dieser Satz ist trotz aller Begeisterung mehr theologisch, als prophetisch. v. 21b könnte übersetzt werden: habt ihr nicht bemerkt die Grundfesten der Erde? welche Frage mit nein zu beantworten wäre, da die Berge, die wohl einmal so genannt werden (Mch. 6 2), nicht in Betracht kommen können; diese Frage ist also unmöglich. Vollends Unsinn wäre die Übersetzung: habt ihr die Grundfesten begriffen? denn Grundfesten kann man nicht begreifen, man begreift nicht die Dinge selber, sondern nur ihre Relationen; die Exegeten, die so übersetzen, kommen denn auch dem Vf. mit eigenen Zuthaten zu Hülfe: die Fundamente, nämlich, was diese lehren. Das steht nicht da, und übrigens, was lehren denn die Fundamente? die Gesetze der Statik? Augenscheinlich spricht Dtjes. von der Grundlegung der Erde, und entweder muss מוסדה mit activer oder passiver Aussprache das für ihn bedeuten können, oder man muss, was sich auch wegen מראש empfiehlt, מִיְסֻדוֹת lesen. Oort will: מי יסד את, hat aber nicht beachtet, dass את bei Dtjes. fast gar nicht vorkommt und dass הבין vor dieser Frage nicht sonderlich am Platz wäre. Dtjes. fragt: habt ihr nicht aus der Weltschöpfung die Lehre gezogen, dass Jahve der Allmächtige, Ewige, durch kein Gleichnis Darstellbare ist? **22** Diese Grösse Jahves wird nun in pathetischen, auch im B. Hiob beliebten Participialsätzen weiter geschildert, die in ihrem selbständigen Auftreten den Einfluss der aramäischen Syntax verrathen. Über der als Scheibe gedachten Erde (vgl. Job. 22 14. 26 10. Spr. 8 27) thront Jahve so hoch, dass die Menschen für ihn wie Heuschrecken aussehen — eine sprüchwörtliche Redensart (Num. 13 33), keine Aufgabe für Mathematiker. Überweltlich, unräumlich ist Jahves Thronsitz offenbar nicht, philosophische Folgerungen hat Dtjes. aus der Weltschöpfung nicht zu ziehen vermocht. Was durch diese etwa erstrebt würde, das sucht er durch Hyperbeln zu zwingen, die es allerdings mehr für ihn, als für uns sind. Freilich täuscht uns der begeisterte Schwung des Redners leicht darüber hinweg, dass diese Schilderungen der Gottesgrösse weit unter unserem eigenen Gottesbilde bleiben und in Hinsicht der Kühnheit und Weite der Phantasie sogar von vielen polytheistischen Dichtern erreicht worden sind. Wie wäre wohl ein Gespräch zwischen Dtjes. und einem Phidias ausgefallen? es hätte sicherlich beiden grosse Überraschungen gebracht. — Flor und Zelt setzen grade als Hyperbeln den Himmel als schweres festes Gewölbe voraus. דק und מתח *απ. λεγ.*, aus dem Aramäischen. Am Schluss liest man besser כְּאהל, denn zu diesem Wort gehört noch לשבת: Zelt zum Wohnen, während die Punctation eigentlich die Vorstellung hervorbringt, als wollte Jahve unter diesem Zeltdach wohnen. **23** f. Dieselbe Gottesgrösse auch in der Geschichte der Vergangenheit und der Gegenwart, characteristischer Weise von dem Propheten des Exils nur nach der negativen Seite hin ausgemalt. In v. 24 bis zum Oxymoron gesteigerte Hyperbeln. In גזע ist wie c. 11 1 das Etymon längst vergessen. נשף, יבש erinnert direct an den einen der beiden thematischen Sätze v. 7. Zum Schlusssatz vgl. c. 17 13. **25** schliesst sich an das Vorhergehende ähnlich an, wie die gleiche Frage in v. 18 an v. 17. Dieser letzte Achtzeiler stellt dem negativen Bilde des vorhergehenden ein positives gegenüber, das aber aus der Natur genommen ist. קדוש ohne Artikel, wie ein Eigenname, nie so bei Jes., dagegen Job. 6 10. Hab. 3 3, etwa in demselben Sinne, wie wenn der Grieche *θεος* (ohne Art.) sagt vgl. Job. 5 1; es soll offenbar dasselbe ausdrücken, was v. 18 אל besagt, und die cultische Grundbedeutung ist völlig zurückgetreten.

[25] *Und wem wollt ihr mich vergleichen* — *und wäre ich ähnlich, spricht der [Heilige:*

[26] *Hebt zur Höhe eure Augen* — *und seht: wer schuf jene?*
*Der da herausführt nach der Zahl [ihr Heer,* — *sie alle bei Namen ruft:*
*Dem Kräftereichen und Macht- [gewaltigen* — *ist keiner ausgeblieben.*

---

26 Könnt ihr mich einem Bildgott gleichstellen, wenn ihr dort oben die Sterne seht und bedenkt, dass ich sie geschaffen habe? אלה, jene da, als ob der Prophet statt zu schreiben mündlich redete und die Rede mit dem entsprechenden Gestus begleitete. Auf die Himmel darf man אלה wohl nicht mehr beziehen, da von ihnen erst v. 22 in einer Weise die Rede war, dass hier nicht mehr gefragt werden kann, wer sie geschaffen habe. ברא ist der term. techn. für das göttliche wunderbare Hervorbringen, nicht für die creatio ex nihilo, welch metaphysischer Begriff aus guten Gründen im A. T. niemals vorkommt; aber es ist doch ein Hervorbringen auf Geisterweise, nämlich mittelst der Willenskraft, z. B. durch das blosse Befehlswort (Gen. 13. vgl. zu Jes. 1713), ohne Anwendung mechanischer Mittel. Das Wort kommt im qal in keiner echten Stelle vor Dtjes., im niph. einige Male bei Hesekiel vor; es ist also möglich, dass der term. von Dtjes. geprägt worden ist. Die Antwort auf die Frage ist selbstverständlich, ebenso die Schlussfolgerung, dass der Schöpfer der Sterne seines Gleichen nicht hat, darum hält sich der Vf. nicht dabei auf, sondern macht Jahves Erhabenheit an seiner Beherrschung jener erhabensten Erscheinungen des Kosmos klar: er lässt die Sterne aufgehen (הוציא, aus ihrem Aufenthaltsort, über den das B. Henoch das Nähere zu sagen weiss) nach ihrer Zahl, die die Menschen nicht einmal kennen Gen. 155. Dass sie Namen haben, ist eine Vorstellung, die die Israeliten schon in älterer Zeit gehabt haben könnten, da sie die Sterne für die himmlischen Streitgenossen Jahves ansahen, die aber gewiss erst seit ihrer näheren Bekanntschaft mit der babylonischen Religion und Astrologie recht lebendig wurde. Die Gesammtheit der Sterne wird als ein Heer gedacht, dass Jahve Tag für Tag mustert, die einzelnen bei Namen aufrufend wie ein Befehlshaber. Im letzten Distichon von v. 26 haben die Punctatoren, die רֹב schreiben, אמיץ als Abstractum gefasst, vielleicht weil ihnen das blosse מן (ohne מפני) die persönliche Fassung auszuschliessen schien. Aber אמיץ כח hat hier schwerlich einen anderen Sinn als Job. 94 vgl. Na. 22. Am. 216, und das blosse מן bei der Person erklärt sich daraus, dass נעדר, ausbleiben, den Sinn des Abfallens, des Ungehorsams hat, also construirt werden kann wie z. B. רשע II Sam. 2222, בגד Jer. 320 vgl. auch עבר מן v. 27. Der Sinn ist nicht, dass Jahve durch seine physische Kraft die Gestirnmassen sämmtlich in Bewegung erhält, sondern dass die als lebende Wesen gedachten Gestirne sich ihrem gewaltigen Oberherrn nicht zu entziehen wagen. Das spätere Judenthum nahm dies dennoch gern an und phantasirte über die Bestrafung solcher ungehorsamen Sterne vgl. B. Henoch 1815. 806. אַמִּיץ zu lesen, liegt also kein Grund vor, vielmehr muss רַב statt רֹב gesprochen werden. Der Plural אונים auch Spr. 117. Ps. 7851.

**27—31** bildet gewissermassen das Complement zu den langen Ausführungen v. 12—26; wie in diesen die Nichtigkeit der בשר gegenüber der רוח יהוה, so wird v. 27 ff. mehr der positive Theil des Themas v. 6—8 behandelt: Jahve ist ewig, die auf ihn harren, für die ist die prophetische Hoffnung eine unversiechliche Quelle von Kraft und Erhebung. 27 Der etwas ärmliche Parallelismus in v. 27a findet eine gewisse psychologische Erklärung in dem Pathos, in dem der Vf. beständig redet und das ihm die Leere des Ausdrucks verdeckt oder ersetzt. Israel klagt: verborgen ist mein Weg, d. h. mein Geschick, vor Jahve, mein Recht, das ich in meiner Streitsache mit den Unterdrückern beanspruchen darf und das Jahve als mein göttlicher Sachwalter mir schaffen

*[27] *Warum sagst du, Jakob,* *und sprichst du, Israel:*
*Verborgen ist mein Weg vor Jahve,* *und meinem Gott entgeht mein Recht?*
[28] *[Und jetzt] hast du's nicht erkannt* * *oder hast du's nicht gehört?*
*Ein ewiger Gott ist Jahve,* *Schöpfer der Enden der Erde!*
*Er wird nicht müde noch matt,* *unerforschlich ist seine Einsicht,*
[29] *Er giebt dem Müden Kraft* *und mehrt dem Machtlosen Stärke.*
[30] *Mögen müde werden Jünglinge [und matt* *und mögen Rüstige straucheln:*
[31] *Die auf Jahve hoffen, gewinnen [neue Kraft,* *lassen Schwingen wachsen wie die [Adler.*
„Sie laufen und werden nicht matt, gehen und werden nicht müde.“

---

sollte, geht weg von, kommt aus den Augen meinem Gott. Ältere Propheten führen derbere Aussprüche von Skeptikern an: Jahve thut weder gut noch böse Zph. $1_{12}$, er sieht uns nicht, denn er ist aus dem Lande gegangen Hes. $8_{12}$, er sieht unsere Zukunft nicht Jer. $12_4$. Umgekehrt klagt Hiob, dass ihm durch Gott sein Geschick verborgen sei c. $3_{23}$. In unserer Stelle mag mit einspielen die Nachwirkung mancher muthlosen Stunde, die Dtjes. selber früher erlebt hat; jedenfalls ist der Zweifel Israels hier mit subjectiver Färbung zum Ausdruck gebracht. **28** הלוא, die LXX hat davor noch ein ועתה, das zu der affectvollen Frage gut passt: aber wie kannst du nun so reden, hast du nicht aus den Schriften der Alten, aus den Offenbarungen deiner Religion vernommen, dass Jahve der ewige Gott und Schöpfer ist? dass also der, der Zeit und Raum beherrscht, auch das Geschick seines Volkes kennt und in der Hand hält? Wie diese Hinweisung auf Jahves Schöpfereigenschaft gemeint ist, lehrt die Fortsetzung. Es fehlt ihm weder an Kraft und Ausdauer, noch an Einsicht, wenn er doch diese wundervolle Welt erschaffen und eingerichtet hat und seit Urzeiten bis heute mit unverminderter lebendiger Kraft in Ordnung hält: also kann ihm die Kraft und Einsicht auch nicht in der Lenkung der Geschicke seines Volkes versagen, vielmehr nur unsere mangelhafte Einsicht schuld sein, wenn es danach aussieht. **29** sollte mit dem dritten Theil von v. 28 zu einem Vers verbunden sein: so wenig wird Jahve müde, dass er umgekehrt dem Müden Kräfte einflösst. Dass dies vorzüglich in geistigem Sinne verstanden werden soll, zeigt v. **30 f.** Die sinnliche Kraft des Menschen erliegt kurzer Anstrengung, junge Männer und Krieger, obwohl im Vollbesitz menschlicher Stärke, ermüden und fallen, dagegen die auf Jahve Hoffenden werden je länger desto mehr frisch, gestärkt, emporgehoben. v. 30 ist concessiver Vordersatz zu v. 31. החליף כח, die alte abgenutzte Kraft durch neue ersetzen vgl. c. $9_9$; יעלו ist hiph. von עלה, wachsen (vgl. עָלֶה, Laub), nicht von 'ע hinaufsteigen, denn »die Schwinge aufsteigen lassen« wäre eine manierirte Künstelei, da der Fliegende nicht die Schwinge, sondern diese jenen aufsteigen lässt; auch hat der Mensch sonst keine Flügel, nur die Hoffnung lässt sie ihm wachsen. Ein vielleicht neues, jedenfalls herrliches Bild für die Lebensenergie und den das Geschick überwindenden Geistesflug der religiösen Hoffnung, zugleich ein treffendes Symbolum für die eigene Geistesart des Propheten. Er fühlt sich über die enge Gegenwart und die Erdenschwere, die »alles Fleisch« wie Gras an den Boden fesselt, hinweggehoben in eine freie Höhe durch das Wort Jahves, das »bleibt in Ewigkeit«, dessen Kern die prophetische, in die Zukunft weisende Verheissung ist; das Leben in der eschatologischen Hoffnung ist ihm ein Adlersflug, sie giebt ihm immer neue Kraft, bis das Ziel erreicht ist, die *υπομονη* des N. T.s. Dieser kurze Ausdruck des prophetischen Optimismus, dessen Wahrheit das junge Christenthum und selbst die immer enttäuschte und doch immer wieder aufstrebende apokalyptische Hoffnung des Judenthums bewiesen hat, gewinnt an Werth, wenn man sich vergegenwärtigt, dass er von dem Vertreter eines zerschmetterten und

*41 [1] *Schweigend hört auf mich, Gestade,*
*Mögen sich nähern, dann reden,*
*und die Nationen mögen . . . .*
*zusammen lasst uns zum Rechtsstreit nahen!*

[2] *Wer erweckte vom Aufgang den,*
*dem Sieg begegnet auf Schritt und Tritt,*
*Giebt ihm preis Völker*
*und streckt Könige nieder?*

---

mit Füssen getretenen (51 23) Völkleins herrührt. כנשרים ist Verkürzung von כאבר נשרים (vgl. Cnt. 4 1), denn nicht das Wachsenlassen, sondern die Flügel werden verglichen. Das letzte Distichon bringt ein anderes Bild hinzu, das das vorhergehende Bild entschieden schädigt, weil es statt an Adler an Straussen denken lässt. Vielleicht ist es ein beigeschriebenes Citat aus einem Gedicht, vielleicht auch eine müssige Ergänzung nach v. 30.

41 **1—7** weist in der Form eines Streitgesprächs zwischen Jahve und den Völkern Jahves Überlegenheit nach an seinem neuesten Machterweis, an der Erweckung des unvergleichlichen Siegers Cyrus v. 1—4. Die Verse 6 und 7 haben wir bereits hinter c. 40 19 behandelt, v. 5 ist eine von dritter Hand nachträglich bewirkte Verbindung zwischen v. 1—4 und v. 6 f. **1** Zuerst ein imperat., dann Jussive in der 3. pers., ähnlich wie v. 21 f. und unanstössig. »Schweigt zu mir«, prägnant für: schweigt und hört auf mich! Die Aufforderung zum Schweigen erinnert an das הַס, still! mit dem Zph. 1 7. Hab. 2 20. Sach. 2 17 vgl. Neh. 8 11 Jahves Gegenwart angekündigt wird. Jahve tritt mitten unter die Völker, die als lärmende Volksmenge gedacht werden, und fordert sie zu einem Streitgespräch heraus. יחליפו כח ist auffällig, theils weil es eben vorher (c. 40 30) dagewesen ist, theils weil man nicht begreift, warum die Völker die Kraft erneuern sollen, da doch weder von einer Einbusse der Kraft die Rede gewesen, noch zu dem Streitgespräch über die Frage, ob Jahve oder ein anderer Gott den Cyrus aufgestellt hat, eine besondere Kraft nöthig ist. Daher ist mit de Lag. anzunehmen, dass die Phrase durch ein Versehen hier wiederholt ist; man könnte auch ein ursprüngliches יחשו וְנתוכח vermuthen, dessen mittlere Partie unleserlich geworden war. Umgekehrt will freilich Oort nach diesem gewiss falschen zweiten Verb. auch das erste in החרישו (LXX) und אלי in das nur einmal vorkommende אֱיָל (nach einer Conjectur van Gelders) umändern, obwohl das hiph. von חרש sonst nicht gebraucht wird. Auch in v. 1b ist der mas. Text besser als der griechische, der das אז hinter יחדו hat und in das letztere (»mögen sie zusammen reden«) einen verkehrten Sinn hineinbringt. משפט ist Process, Rechtsverhandlung Mal. 3 5. Richt. 4 5; Mch. 6 2 steht dafür ריב. Bei Micha hadert Jahve mit seinem Volke, hier mit den Weltvölkern, die zur Anerkennung seiner alleinigen Gottheit genöthigt werden sollen. **2** Jahve hat erweckt (citirt vom Chroniker II, 36 22. Esr. 1 1) vom Osten her (v. 25 vom Norden und Osten) den Cyrus (44 28. 45 1), dem Sieg begegnet (קרא für קרה) auf seinen Fuss, wo er nur hintritt. צדק kommt bei Dtjes. ausserordentlich oft und in den mannigfachsten Bedeutungen vor; hier bedeutet es objectiv das Recht, das man (im Rechtsstreit) gewinnt, oder, da der Rechtsstreit hier ein Krieg ist, den Sieg, den die Gottheit dem Besseren verleiht. In v. 2b hat bereits Ew. das unsinnige יַרְדְּ nach c. 45 1 in יָרֹד verbessert. Anstössig ist noch das zweite יִתֵּן, das als versehentliche Wiederholung des ersten anzusehen sein dürfte. Erforderlich ist ein Verb. mit einem Suffix, da חרבו und קשתו, deren Suffix sich auf Cyrus beziehen muss, nur Subj., nicht Obj. sein können, also etwa תְּשִׂימֵם. Des Persers Waffe macht die Könige wie Staub und Spreu, wie es nach c. 40 24 Jahves Odem thut. Das מי wirkt hier nicht mehr nach, vielmehr steht das dritte Distichon von v. 2 in Parallele zu dem von v. 3, beide bilden ein Doppeldistichon, entsprechend dem herrschenden Metrum, und führen den Inhalt der Frage selbständiger aus. So steht auch das ירדפם etwas weniger isolirt und verloren da, als wie im jetzigen Text und vollends in der von vielen Exegeten acceptirten Verlegenheitsübersetzung der LXX, die חרבם und קשתם zu lesen zwingt und einen Satz: [wer] macht ihr Schwert wie

*Es macht sie wie Staub sein Schwert, wie verjagte Spreu sein Bogen,*
[3] *Er verfolgt sie, fährt einher in Heil, den Pfad mit seinen Füssen betritt er nicht.*
[4] *Wer hat's gethan und gemacht? der die Geschlechter rief vom Anfang,*
*Ich Jahve der erste, und bei den letzten wieder ich.*

[5] Es schauten's die Völker und schauerten, die Enden der Erde erzittern,
Sie nahten sich und kamen [insgesammt zum Rechtsstreit].

---

Staub? herstellt, der unnütz hinterher hinkt und ein sonderbares Bild enthält. »Auf den Pfad mit seinen Füssen kommt er nicht« soll gewiss nicht heissen, dass er gebahnte Wege verschmäht: warum sollte er so unklug sein? Der Zusatz ברגליו zeigt, dass er wie im Fluge, ohne den Boden zu berühren, vorübereilend gedacht wird, etwa so, wie man sich den Lauf überirdischer Wesen vorstellte, die ja sogar über das Wasser wandern können vgl. auch Ps. 91 12. Auch das ירדפם יעבור malt den eilenden Flug. **4** פעל und עשה nebeneinander erinnert an אמר und דבר c. 40 27; die LXX hat noch ein *ταυτα* מי wird wiederholt, weil die beiden vorhergehenden Distichen die Frage hatten fallen lassen. Der hat den Cyrus aufgestellt, der von Anfang an die Geschichte leitete und der sie immer leiten wird, der die Geschlechter rief, d. h. nicht blos, der sie ins Dasein rief, sondern der sie zu ihren geschichtlichen Aufgaben berief. Man spürt in diesen Sätzen den Eindruck, den die Geschichtswerke, besonders die wundervolle Teleogie des Jahvisten, und die Ausführungen eines Jes. und Jeremia über Jahves unumschränkte Leitung der Völkergeschichte auf Dtjes. gemacht haben. Denn wenn er nicht die vergangene Geschichte, so wie er sie gelesen hat, als etwas Gegebenes und als eine allgemein bekannte und zugestandene Wahrheit ansähe, so könnte er nicht mit dieser merkwürdigen Unbefangenheit das als ein Beweismittel behandeln, was selbst erst vor den Heiden zu beweisen wäre. In Wirklichkeit würden die zum Wortkampf aufgerufenen Mittelmeervölker viel eher den Satz geglaubt haben, dass Cyrus von Jahve herbeigerufen sei, als den anderen, der jenem als Stütze dienen soll, dass sie selber von Jahve geschaffen und geleitet seien. Auch Dtjes. berührt den Boden nicht mit seinen Füssen. »Ich Jahve der erste«, Jahve ist vor den Völkern dagewesen, darum sind sie von ihm abhängig. אני־הוא heisst wohl nur: bin ich da oder: bin ich es, nämlich der, der alles thut. Der Gedanke der Ewigkeit Gottes, obgleich nur in der Form der Zeit gedacht, übt auf den Vf. eine begeisternde Wirkung aus, ist ihm Trost und Beweis, feuert ihn an, die ideale Summe der Welt und ihrer Geschichte zu ziehen. Der letzte Satz von v. 4 kehrt mit allerlei Variationen beständig wieder als einer der Töne, in denen das Thema c. 40 6—8 durchklingt. **5** scheint ein Zusatz aus der Zeit zu sein, als bereits v. 6f. aus seinem ursprünglichen Zusammenhang mit c. 40 19. 20 an seine jetzige Stelle gerathen war und soll eine nothdürftige Verbindung mit v. 1—4 herstellen. Sein Vf. richtete sein Augenmerk mehr auf v. 6f., als auf v. 1—4, da ja doch die Fremdartigkeit der Fortsetzung ihn zu seiner Nachhülfe veranlasste; er lässt sich besonders inspiriren durch das חזק, das er als »sei getrost« auffasst, daher sein יחרדו, das durch v. 1—4 nicht motivirt ist, und das aus Job. 6 21. Sach. 9 5. Ps. 40 4 oder Ps. 52 8 entlehnte Wortspiel ראו — וייראו, in dem das zweite Wort wegen v. 5b mit ו consec. ausgesprochen werden muss. v. 5b ist in der LXX noch vervollständigt durch יחדו; auch das erste Wort in v. 6 der LXX *κρινων*, das ein verstümmeltes למשפט zu sein scheint, gehört noch dazu, so dass hier die Absicht, der Aufforderung v. 1 eine Folge zu geben, auf der Hand liegt. Aber dieser Übergang war von vornherein aussichtslos, da die Völker in v. 6f. ja nicht mit Jahve streiten und etwa sagen: dies Bild, das wir so eben machen, hat den Cyrus erweckt. Selbst wenn man dies hinzudenken wollte, obwohl es, da es die Hauptsache wäre, vom Vf. selber hätte ausgesprochen werden müssen, so wäre der so entstehende Gedanke doch zu grotesk, um annehmbar zu sein; Dtjes. hält zwar die Bildanbeter für thöricht, aber für solche

*8 *Du aber, Israel, mein Knecht,* *Jakob, den ich erwählt habe,*
*Same Abrahams, meines Freundes,* . . . . . . . . . .
9 *Du, den ich fasste von den Enden [der Erde* *und von ihren Säumen berief,*
*Und zu dem ich sprach: mein [Knecht bist du,* *ich habe dich erwählt und nicht ver-[schmäht:*

---

Narren kann er die לאמים doch nicht ausgeben, dass sie einem erst noch anzufertigenden Bilde die Erweckung des Cyrus zuschreiben wollen. v. 5 ist also zu streichen; v. 4b bildet den ursprünglichen Abschluss.

**8—20** wendet sich wieder mit Tröstungen an Israel, das, in alter Zeit von Jahve als sein Knecht berufen, sich nicht fürchten soll v. 8—10, das den Untergang seiner Hasser erleben, ja sie selbst »dreschen« soll v. 11—16 und das auf wunderbarem Wege zurückkehren wird v. 17—20. — Der erste Absatz **8—10**, in den gewöhnlichen Distichen geschrieben, ist mehr die Einleitung zu dem folgenden und mit ihm zusammen eine Ausführung über (oder das Vorbild zu?) Jer. 30 10f. — **8** »Du aber« fürchte dich nicht, denn du gehörst nicht etwa zu den Völkern, die dem Cyrus preisgegeben sind, sondern du sollst durch ihn, der um deinetwillen kommt (45 4), erlöst werden. Israel ist Jahves Knecht. Diese Bezeichnung wird in so verschiedenen Abstufungen angewandt, dass nicht immer leicht zu sagen ist, was gemeint ist. Knechte des Hausherrn sind alle seine Sclaven, aber es giebt hausgeborne und gekaufte oder im Krieg gewonnene; aus der grossen Masse treten hervor die Leibdiener, die immer um die Person des Herrn sind, ferner die Oberknechte, die, den Hausmeister an der Spitze, den verschiedenen Zweigen der Haushaltung und der Arbeit vorstehen und den Untergebenen gebieten, ferner Zins zahlende Hörige u. s. w. In unserer Stelle scheint Israel als Jahves Leibdiener und Favorit gedacht zu sein, ohne dass er noch Aufgaben nach aussen hin hätte, während als Oberknechte, die den gemeinen Knechten in besonderen Ämtern gegenüberstehen, anderwärts die Fürsten (37 35) oder die Propheten (Num. 12 7. Am. 3 7) und so auch der Gottesknecht der Ebed-Jahve-Lieder gelten; beides geht freilich leicht in einander über (vgl. c. 42 19). Parallel zu dieser Anrede an Israel steht zunächst der Ausdruck: ich habe dich erwählt, d. h. dich allen anderen, die zu meiner Verfügung gestanden hätten, vorgezogen und zwar aus besonderer Zuneigung; vgl. zur Sache Mal. 1 2ff.: Jahve liebt Jakob, hasst Esau, Jakob ist Jahves Sohn und Knecht. Dass der Gedanke der Erwählung bei den Schriftstellern der deuteronomischen Periode so stark hervortritt, erklärt sich daraus, dass Jahve der Gott der Welt und der einzige Gott geworden und doch Israels Gott geblieben ist. Die Israeliten waren nicht gewillt, ihr geschichtliches Verhältnis zu Jahve als überwundenen Irrthum nationaler Beschränktheit anzusehen und einem theoretischen Universalismus zu opfern. Characteristisch, aber bei einem Volk, das als den Kern der Religion die Liebe und Treue zwischen אל und עם betrachtet, völlig verständlich ist es, dass man keinen objectiven Ausdruck, sondern das subjective בחר, lieben, vorziehen, zur Bezeichnung für den geschichtlichen Thatbestand wählte. Dass aber die Erwählung nicht den Individuen, sondern der Gesammtheit gilt, besagt die Fortsetzung: Kinder meines Freundes Abraham. Dieser Name beweist wieder den Einfluss des Jahvisten, überhaupt der Geschichtsliteratur, auf die nachdeuteronomischen Schriftsteller, denn vorher wird Abraham von den Propheten nicht erwähnt (s. zu c. 29 22). Bei der Bedeutung, die die Blutsverwandtschaft bei den Israeliten und in allen älteren Culturperioden hat, ist die Abstammung von Jahves Freund eine natürliche und, wenn nicht die höchste sittliche, so doch eines sittlichen Characters keineswegs entbehrende Unterlage für den religiösen Adel der Juden. אהבי, im hebr. Text als actives, im griechischen als passives Part. behandelt, ist ein etwas mangelhafter, einseitiger Ausdruck für das, was der Vf. unzweifelhaft sagen will, aber der Hebräer hat kein Wort für unser reciprokes Freund,

10 *Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir,* *blicke nicht entsetzt, denn ich bin dein Gott,*
*Ich stärke dich und helfe dir* *und stütze dich mit meiner treuen Rechten.*

* 11 *Sieh, es werden erbleichen und beschämt sein* *alle wider dich Entbrannten,*
*Es werden wie nichts sein und umkommen* *die Männer deines Haders,*
12 *Du wirst sie suchen und nicht finden* *die Männer deines Zankes,*
*Es werden wie nichts und gar nichts sein* *die Männer deiner Bekriegung.*

13 *Denn ich, Jahve dein Gott,* *halte fest deine Rechte,*
*Der ich spreche zu dir: fürchte dich nicht,* *ich, ich helfe dir;*
14 *Fürchte dich nicht, Wurm Jakob,* *Würmchen Israel,*
*Ich, ich helfe dir, ist Jahves Spruch,* *und dein Erlöser ist der Heilige.*

---

vgl. Davids Umschreibung des Begriffs Freundschaft II Sam. 1 26. Der Ausdruck ist wiederholt II Chr. 20 7 vgl. Jac. 2 23 *φιλος θεου*; im Islam wird Abraham gewöhnlich so bezeichnet, und Hebron hat daher den Namen Chalil. Es scheint, dass in v. 8b ein zweiter Stichos ausgefallen ist. **9** In hyperbolischer Weise heisst es, dass Jahve Israel in seinem Ahnherrn Abraham von den Enden der Erde her geholt habe, aus dem nördlichen Mesopotamien, das doch auch für unseren Vf. schwerlich das äusserste Land ist; aber je weiter her Jahve Israel geholt hat, desto grösser muss seine Vorliebe für es sein. Das letzte Wort des Verses ist wieder nur ein Flickwort. **10** Jetzt erst kommen die Verben zu dem Vocativ in v. 8. תשתע hithp. (mit ā s. O. § 269 d) mag wohl gar nicht mit שעה, blicken, zusammenhangen, sondern mit שאה, verwüstet sein, also: sich verstört geberden vgl. השתאה; von שעה abgeleitet könnte es etwa heissen: durch auffälliges Umherblicken sich als erregt (entsetzt oder verwundert) zeigen. »Durch die Rechte (ימין für יד ימין häufig bei Dtjes.) meiner Gerechtigkeit«, die Jahve durch die Treue bewährt, mit der er an seinem Erwählten festhält. Die Perfecte in v. 10b sind deutlich Aoriste. **11—16** ist ein Gedicht von drei Strophen zu je vier Langversen, das die Aufforderung zur Furchtlosigkeit begründet: alle Feinde Israels sollen verschwinden und überwunden werden. **11** »Alle die wider dich entbrannt sind«, nur noch in dem ähnlichen Gedicht c. 45 24. Der Ausdruck meint wohl nicht blos die Chaldäer, sondern auch die Nachbarn, die sich über Judas Unglück freuten und daraus Vortheil zogen. »Die Männer deines Haders«: Israel wird wie ein Privatmann gedacht, den böse Nachbarn und Machthaber anfechten. **12** מצתיך verdankt sein pluralisches Suffix vermuthlich der Meinung des Ktib, dass מַצּוֹת (58 4. Spr. 13 10) vorliege, während die Punctatoren wegen der anderen Singulare das sonst nicht vorkommende aramäische מַצּוּת vorgezogen haben. »Wirst sie suchen und nicht finden«, eine mehr volksthümliche Wendung vgl. c. 33 18. v. 12b ist fast nur Wiederholung von v. 11b. Ebenso ist v. **13**, der nur v. 8—10 in verkürzter Form wiedergiebt, ein Beispiel dafür, dass die Redelust und das Pathos des Schriftstellers ihn leicht über die Inhaltsleere hinwegtäuscht. Auch v. **14** bringt eigentlich nichts Neues. »Wurm (Appositionsverbindung durch den stat. constr.) Jakob« vgl. Ps. 22 7 gehört zu den uns fast überschwänglich zärtlich anmuthenden tröstenden, liebkosend bedauernden Benennungen Israels, die für die subjective, gefühlsweiche Art des Dtjes. so bezeichnend sind. Diese Zärtlichkeiten scheinen mir dann am ehesten verständlich zu sein, wenn Dtjes. nicht unter der Masse der Deportirten lebte. Neben dem ersten Epitheton will das emphatische מתי ישראל, Mannen Israels, gar nicht passen, מתי מספר, Mannen von geringer Zahl, kann das blosse מתי auch nicht heissen, auch würde dadurch nichts gebessert. Ew. u. a. lesen mit Recht רִמַּת, das c. 14 11. Job. 25 6 ebenfalls neben

[15] *Siehe, ich mache dich zu einem neuen Dreschschlitten, einem vielspitzigen,*
*Dreschen wirst du Berge und zermalmen und Hügel wie Spreu machen;*
[16] *Du wirst sie wurfeln, und Wind sie davon tragen und Sturm sie zerstreuen,*
*Du aber wirst jubeln über Jahve, des Heiligen dich rühmen.*
*[17] *Die Elenden, die Wasser suchen und es ist nichts da, deren Zunge in Durst vertrocknet,*
*Ich Jahve will sie erhören, ich Israels Gott sie nicht verlassen.*
[18] *Ich will öffnen auf Blössen Ströme und inmitten der Thäler Quellörter,*
*Will machen die Wüste zum Wasserbecken und dürres Land zu Wasserquellen.*
[19] *Ich will geben in die Wüste Ceder, Akazie und Myrte und Ölbaum,*
*Will setzen in die Steppe Cypresse, Fichte und Buchsbaum zusammen;*
[20] *Damit sie sehen und erkennen, bemerken und inne werden zumal,*
*Dass Jahves Hand dies gethan hat und der Heilige Israels es geschaffen.*

---

תולעה steht; ein Sing. empfiehlt sich auch wegen der nachfolgenden Suffixe. גאל, für Jahve auch c. 43 14. 44 6.24. 47 4. 48 17. 49 7.26. 54 5.8, darum auch einige Male bei Tritojes., ist eigentlich der Einlöser, der eine Sache oder Person zurückkauft (und als גאל הַדָּם, als Bluträcher, einen Getödteten durch die Erlegung des Mörders oder eines seiner Verwandten wieder einlöst, in sofern der gleiche Schaden der feindlichen Familie den der eigenen wieder gut macht), auch der nächste Verwandte (I Reg. 16 11), weil dieser verpflichtet ist, den Verkauften oder Ermordeten einzulösen; bei Dtjes. aber bedeutet es nur den Erlöser, oft kaum mehr als den Beschützer z. B. c. 44 24. Für קדוש ישראל, den Lieblingsausdruck der Späteren, ist קָדוֹשׁ c. 40 25 zu lesen, wenn man nicht lieber mit LXX קדוש ausstossen will, das Metrum verträgt nur zwei Hebungen. **15** Jahve will Israel machen zu einem neuen Dreschschlitten, »Besitzer von vielen Schneiden« ('פ Reduplication von פיה, doppelte Schneiden Ps. 149 6 oder viele Schneiden). Da מורג sonst nur in der Form מוֹרִגִּים vorkommt und auch nur II Sam. 24 22. I Chr. 21 23, so hat ein Leser das gleichbedeutende Wort חרוץ s. c. 28 27 zur Erklärung beigeschrieben, das man nicht (als Adjectiv: scharf) beibehalten darf, weil es den Stichos überfüllt. Israel soll Berge dreschen, wieder eine starke Hyperbel für: Korn auf den Bergen, es schneidet mit seinen scharfen Dreschschneiden nicht blos das Korn, sondern auch die Tenne, ja den ganzen Berg hinweg. Die Berge können nichts anderes sein, als die Feinde, die Israel, natürlich im Bunde mit Cyrus, vernichten soll. Dass der Vf. sonst nicht von Waffensiegen der Israeliten spricht, ist kein Einwand; wer sich dennoch daran stösst, muss v. 15 f. für einen Einsatz halten. Denn Hindernisse, auf die Dillm. die Berge deuten will, drischt man nicht; ebenso wenig wurfelt man sie, wie v. **16** fortfährt. Gott kommt dem Volk mit seinem Sturm zu Hülfe, der die Spreu davonführt (c. 17 13). Das אתם v. 16 a ist unmotivirt und unnütz, also gewiss vom Abschreiber zugesetzt. Zusatz ist auch hier ישראל s. zu v. 14. **17—20**, der dritte Absatz, der wieder zum gewöhnlichen Tetrastich zurückkehrt. Dieser Abschnitt ist besonders characteristisch für die eilende Art zu schreiben und die unberechenbare Phantasie Dtjes.s. Er beginnt mit einer Schilderung der Lage der Exulanten, deren Elend er durch das Bild des Dürstens und Verschmachtens kennzeichnet. Indem er ihnen nun eine tröstliche Verheissung giebt, geräth er unvermerkt in die Vorstellung von dem wunderbaren Wege, den Jahve durch die Wüste legen will, und schliesst, zum Beweise dafür, dass er wirklich an dies Wunder denkt, mit dem im Anfang gar nicht erwarteten Satz, dass man daran Jahves Schöpferhand erkennen soll. Man muss sich durch dies Gleiten, durch das Schwebende und Wetterwendische in seinem Gedankenzuge nicht verleiten lassen, die Wüste mit

*21 *Schafft herbei eure Rechtssache, spricht Jahve, [der Gott],*
*Bringt heran eure Hauptbeweise, spricht der König Jakobs.*
22 *Mögen sie beibringen und uns angeben das, was sich begeben wird,*
*Das Frühere, was es war, gebt an, damit wir's zu Herzen nehmen!*

---

ihren Wassern und Bäumen allegorisch zu deuten, obwohl er selbst ab und an die geistliche Seite dieser Machterweisung, die zugleich Gnadenerweisung ist, hervorgehoben hat (44 3. 55 1.2). **17** Der erste Stichos, der bis zu ואין gehen muss, ist überlang; vielleicht, dass eines der beiden Adjective im Anfang nur Variante ist. נשׁתה mit sog. dag. affectuosum O. § 83b statt נָשְׁתָה von נשׁת. **18** Das Öffnen meint eigentlich die Quellen und ist mit den Strömen, die besser ihre Stelle mit den ersteren vertauschen würden, mehr zeugmatisch verbunden; die Ströme haben ihren jetzigen Platz um der שׁפיים willen erhalten, um mit ihnen einen möglichst überschwänglichen Gegensatz zu bilden; 'שׁ nur bei Jeremia und Dtjes. Nachgeahmt ist diese Stelle c. 30 25, nur auf Palästina und die eschatologische Endzeit übertragen. Wenn v. 18 zur Noth noch rein bildlich verstanden werden könnte, so würde dies doch zu Geschmacklosigkeiten führen bei v. **19**, wo der Vf. mit seinen Gedanken ganz bei der Wüstenwanderung ist. Die Wüste wird durch Jahve zur Oase umgeschaffen s. zu c. 40 3f. Von den genannten sieben Bäumen, die hier sämmtlich als Zier-, nicht als Nutzbäume gedacht sind, da sonst im Anschluss an v. 17 Fruchtbäume genannt wären, sind die beiden letzten auch den Alten nicht sicher bekannt. In der Nachahmung c. 60 13 gelten sie als Libanonbäume und kostbare Bauhölzer, mit denen der ärmliche zweite Tempel ausgeschmückt werden soll. תדהר ist für die einen die Fichte (LXX), für die anderen die Ulme (Symm. Vulg.) oder die Platane (Talmud), תאשׁור soll Buchsbaum (Trg. Symm. Vulg.) oder eine Cedernart (LXX Pesch. in c. 60 13) sein. Dtjes. muss nun doch wohl an einem Ort gelebt haben, wo er diese Bäume zu sehen bekam, also gewiss nicht in Babylonien, sondern eher eben am Libanon. **20** Eine geistliche Aufrichtung würde sich nicht so handgreiflich und objectiv als Jahves Schöpferthat erkennen lassen, wie hier vorausgesetzt wird; der Vf. muss an die wunderbare Umwandlung der Wüste denken. Zu ישׂימו ist לבם oder על־לב zu ergänzen. Die beiden יחדו in v. 19 und 20 sind nicht schön, zumal so nahe auf einander; leider darf man keines streichen, weil sie metrisch unentbehrlich sind. Zu der redseligen Häufung der Verben in v. 20a vgl. zu c. 40 27.

**21—29**, wieder eine Disputation, diesmal zwischen Jahve und den Göttern, die nichtig sind und stumm bleiben, weil sie nichts vorbringen können, insbesondere keine Weissagung, während Jahve die Zukunft hervorbringt und vorhersagt. Diese Ausführung ist wieder ein hervorragendes Beispiel von der echten poetischen und religiösen Naivität, mit der Dtjes. denkt und spricht. Jeder beliebige Andersgläubige würde ihn widerlegt, wo nicht gar verlacht haben, wenn er behauptet, dass es ausser der israelitischen Religion keine Vorhersagungen gebe und dass der Perser durch den Gott des ihm schwerlich bekannten Exulantenvölkleins berufen und zu seinen Siegen über die Lyder u. s. w. geführt sei; aber unser Prophet hält das offenbar gar nicht für denkbar, das blosse Aussprechen seiner Überzeugung ist ihm schon Beweis, er hat nicht das geringste Körnchen Selbstkritik. Er »nimmt das Reich Gottes wie ein Kind« Lc. 18 17 und sieht nicht blos selbst *τα ου βλεπομενα,* sondern meint, dass auch andere es sehen müssen, wenn er es nur nennt. Weniger bewundernswerth ist die schriftstellerische Seite, die rhetorische Herausforderung des alleinigen Gottes an Götter, die gar nicht sind, eine Herausforderung, die im Munde des Propheten selber ihren guten Sinn hätte, im Munde Jahves aber grade dann, wenn er allein von uran existirt und wirkt, die Götter also als Luftgebilde der menschlichen Phantasie kennt, übel angebracht ist und unabsichtlich Jahve verkleinert. Das »spricht Jahve« hat hier doch einen anderen Sinn, als bei Jes.; nicht der alleinige Gott, sondern der Monotheist redet hier. Dtjes. glaubt, als Prophet zu sprechen, spricht aber als Poet,

*Oder das Kommende lasst uns hören,*
[23]*Gebt an, was auf nachher ein-[treffen wird,*
*Macht's gut oder schlecht,*
[24]*Siehe, ihr seid nichts,*
Ein Greuel, der euch erwählt!

*damit wir seinen Ausgang erkennen,*
*damit wir erkennen, dass ihr Götter [seid!*
*damit wir staunen und sehen zumal,—*
*und euer Thun ist gar nichts.*

---

die Begeisterung täuscht sich über sich selber. **21** Dass die Götter angeredet werden, erfährt man erst v. 23. Sie sollen ihren Hader, ihre Beschwerden, dass ihre Gottheit bestritten wird, vortragen, sammt ihren kräftigsten Streitgründen (zu עצמות vergleicht Fürst passend arab. ʿiṣma, defensio, tutamen). Hinter Jahve fehlt eine Hebung, LXX hat noch האל. Im zweiten Distichon heisst Jahve der König Jakobs; daraus darf natürlich nicht gefolgert werden, dass Dtjes. ein irdisches Königthum Israels ausschliesst s. zu c. 55 3f. **22** Die kräftigsten Beweismittel für die Existenz der Götter würden von ihnen herrührende Weissagungen sein: eine lehrreiche Stelle für Dtjes.s Gottes- und Religionsauffassung. Zur Abwechselung variiren die Verben in der 2. und 3. pers. vgl. v. 1. Von den drei Distichen des Verses sind wie gewöhnlich die beiden ersteren eng mit einander verbunden, dagegen gehört der dritte zu v. 23. Die beiden ersten sagen: mögen die Götter uns die Zukunft vorhersagen oder mögen sie uns frühere Weissagungen vorlegen, damit wir bei ihnen doch auch etwas von diesen Fähigkeiten bemerken. הראשנות kann nicht die nächstkünftigen Ereignisse (im Unterschied von späteren) bedeuten, sondern nur wie immer die schon vergangenen Dinge; Jahve sagt: erzählt doch einmal von früheren Begebenheiten, was mit ihnen war, d. h. wie ihr sie vorhergesagt habt und wie sie eingetroffen sind, ob sich Vorhersagung und Erfüllung mit einander decken, damit wir uns überzeugen, dass ihr prophezeien könnt. Vorausgesetzt wird, dass die heidnischen Religionen dergleichen gar nicht haben. — In dem 3. Distichon scheinen die beiden Stichen umgestellt worden zu sein, denn der jetzige 1. ist als Fortsetzung des zweiten (vgl. v. 23a) ebenso nöthig, wie im vorhergehenden Distichon überflüssig. Zur Noth könnte man sich mit der Vorlage der LXX helfen: lasst uns erfahren die Zukunft und das Kommende lasst uns hören (ונדע האחרית והבאות הש׳), doch spricht v. 23a für die Umstellung. **23** לאחור, auf die Folgezeit, in Zukunft c. 42 23. ונשתָעָה mit fremdartiger Betonung auf der vorletzten Silbe (O. S. 458): damit wir staunen und sehen, staunend sehen. Das Ktib נֵרֶא kann bleiben; וְנִירָא, wie Oort will, passt schwerlich zur Rede Jahves. »Macht's gut oder schlecht«, thut doch irgend etwas, rührt euch, damit man sieht, dass Leben in euch ist. Dieser Hohn ist nur verständlich, wenn die Götter mit den Bildern identificirt werden, wenn also Dtjes. entweder keine rechte Kenntnis der heidnischen Gottheiten hat oder ihr unsichtbares Theil für Jahve in Anspruch nimmt und nur die Versinnlichung der Gottheit in Bildern und die Verdrängung der ersteren durch letztere als Heidenthum betrachtet. Religionsgeschichtlich richtig ist seine Auffassung nicht, aber selber religionsgeschichtlich interessant als Beispiel für die Wirkungen des deuteronomischen absoluten Bilderverbots und als erster Ausdruck einer später weitverbreiteten und einflussreichen Theorie über den Ursprung des Heidenthums, als eines Abfalls von der Uroffenbarung (Röm. 1 19 ff.). **24** Schlussfolgerung aus dem Vorhergehenden. Das kräftige Wort am Schluss gegen die Anhänger der Bilder zielt wohl nicht blos gegen die Heiden, es scheint mir aber gar nicht im Geist des Dtjes. zu sein, und das Wort בחר wird hier ebenso gebraucht wie von Tritojes. Vielleicht ist also v. 24b eine spätere Beischrift. אפע ist wahrscheinlich Schreibfehler für אפס vgl. v. 29. c. 40 17. **25** Jahve legt den Göttern nun ein Beispiel vor, an dem sie ihre Göttlichkeit beweisen können, wie er die seinige damit schon offenkundig bewiesen hat. Er hat den Cyrus berufen, haben sie das etwa vorher gewusst und geweissagt? הַעִירוֹתִי mit ă statt Chath. Path. s. O. S. 565. G.-K. § 72 Anm. 6. Die Construction ist etwas künstlich, da der Vf.

[25] *Ich habe erweckt vom Norden und [er kommt,* — *vom Aufgang der Sonne den, der [meinen Namen anruft,*
*Und zerstampfen wird er Fürsten [wie Lehm,* — *und wie der Töpfer Koth zertritt.*
[26] *Wer hat's gemeldet von Anfang an, [dass wir's erkennen,* — *und von früher, dass wir sagen: [richtig?*
*Weder hat's einer gemeldet, noch [hören lassen,* — *noch einer gehört eure Worte.*

---

zur Füllung des Distichons in den Satz: ich habe erweckt den, der meinen Namen anruft, nicht blos die zwei Ortsbestimmungen, sondern auch das Sätzchen ויאת eingeschoben hat. Den Norden und Osten muss man nicht auf Medien und Persien vertheilen, Cyrus kommt von Nordosten. Der Relativsatz: der meinen Namen anruft, kann nichts anderes bedeuten, als was er aussagt, dass nämlich Cyrus Jahve bei Namen kennt und anruft. Dillm. sagt freilich, so dürfe man nicht verstehen, es genüge die Fassung: der meinen Namen rühmend verkündigt, bekannt macht, nämlich durch seine Thaten (während er Jahve weder verehrt noch verehren wird). Das heisst denn doch den Text commandiren. קרא בשם heisst: die Gottheit rufen mittelst des und des Namens, den zu kennen also unumgängliche Vorbedingung ist; den Namen eines Gottes ruft man nur, wenn man im Cultus vor ihn hintritt und ihn zu sprechen begehrt. Dtjes. nimmt offenbar an, dass Jahve sich des Cyrus nicht als eines blinden Werkzeugs bediene, sondern sich ihm in irgend einer Weise geoffenbart habe (vgl. zu c. 36 10). Wem das nicht passt oder als ein Widerspruch gegen c. 45 4 f. erscheint, der muss eben אקרא בשמו lesen; aber ein Widerspruch ist schwerlich vorhanden, und unsere Textlesart verdient als kühner und ungewöhnlicher den Vorzug. Cyrus hat Jahve früher nicht gekannt, da hat Jahve ihn bei Namen gerufen (wie beim Jahvisten den Mose), und nun ruft Cyrus in der Ausführung seines Auftrags Jahve fleissig an, Jahve, nicht einen fremden Gott, ein Beweis für die alleinige Gottheit Jahves. Natürlich folgt hier Dtjes. einer Imagination, von der er prophetische Gewissheit zu haben glaubt, aber keine historischen Beweise hat, und bleibt darin sich und seinem Idealismus treu. Übrigens hätte Cyrus wahrscheinlich keinen Anstand genommen, sich gegebenen Falls auch als einen Verehrer Jahves zu bekennen, der wahrlich seinem Gott näher stand als Marduk und Nabu, die ihn nach seiner Behauptung nach Babel gerufen hatten. Für ויבא, das zu חמר nicht passt, ist wohl mit Cler. u. a. וְיָבֹס zu lesen. סגן, Statthalter, nur im Plural, ist aus dem Assyrischen (schakan) entlehnt und kommt zuerst Hes. 23 6 vor. Dass Cyrus zu der Zeit, wo dies geschrieben wurde, bereits babylonische Statthalter besiegt habe, lässt sich aus dem Wort nicht schliessen. **26** Kein Gott hat Cyrus Siege von Anfang an, vor seinem Auftreten vorhergesagt, niemand hat auch nur Worte von ihnen vernommen. צדיק richtig! vgl. c. 43 9. 45 19; der Begriff ist aus dem persönlichen Gebiet in das sachliche hinübergewandert. In der LXX fehlt אַף אין משמיע, das in der That sehr entbehrlich ist. **27** sieht im griechischen Text sehr viel anders aus, als im hebräischen. Dem Sinn nach muss v. 27 f. ein Pendant zu v. 25 f. sein: ich habe die Erfolge des Cyrus vorhergesagt, wie steht's mit den Göttern? aber es fragt sich, ob der ursprüngliche Wortlaut noch vorhanden ist. Die Exegeten ergänzen, so weit sie nicht emendiren, im Hebräischen ein אֹמַר, אמרתי, הגדתי oder das אתן aus v. b, und im Deutschen wohl gar obendrein ein betontes Ich. Aber ein verb. dicendi kann man über den letzten Stichos von v. 26 hinweg aus dem Vorhergehenden nicht herholen, und die Heranziehung des אתן (das bei Dillm. sogar הנה הנם zum Object bekommt) macht den Satz gar zu lateinisch und giebt auch einen verkehrten Sinn. Ist der Text richtig, so kann ראשון nicht bedeuten, dass der Gemeinte den Göttern zuvorkomme, denn wenn die Götter auch nur nachkommen, wenn sie irgend etwas thun, so ist die ganze Beweisführung verdorben; also darf man nicht übersetzen (was übrigens

[27] *Einen Ersten hat Zion: da sind, [da sind sie!*
*und Jerusalem gab ich den Freude-[boten,*
[28] *Doch diese, da ist kein Mann,*
*und von jenen weiss keiner Rath,*
*Frage ich sie, antworten sie nicht,*
[29] *siehe, sie sind alle [nichtig],*
*Unheil, nichts sind ihre Werke,*
*windig und wesenlos ihre Gussbilder.*

---

auch nicht dasteht): ich zuerst sagte u. s. w. Damit fällt auch Oorts Änderung des הנה הנם in מנחם dahin, die ohnehin an den Rathereien der LXX eine schwache Stütze hat. Wäre Jahve unter dem ראשון zu verstehen, so müsste man nach c. 44 6f. erklären: einen Uranfänglichen, der von Anfang an geweissagt hat, besitzt Zion, und dazu liesse sich vielleicht in dem לארח, das die LXX statt des hebr. מבשר אתן zu haben scheint, der Gegensatz לאחר finden. Aber wegen מבשר und הנם, das sich auf c. 40 9f. beziehen und in seinem Suffix Jahve mit umfassen muss, liegt es näher, mit Cheyne 'ר durch Vorläufer, Vorboten wiederzugeben. ראשון ist dann verkürzt für מגיד מראש v. 26 und die Verkürzung nicht gewagter als in dem ראשנות v. 22; ein ähnlich kurzer Ausdruck ist אחרון Job. 19 25. Zur Construction wäre etwa zu vergleichen Job. 15 10: auch ein Grauer ist unter uns, und das Verschleierte des Ausdrucks damit zu erklären, dass der 'ר eben unser Prophet selber ist. Etwas Misstrauen gegen die Richtigkeit des Textes bleibt aber wohl noch zurück. **28 f.** וארא wird übersetzt: und sehe ich, da ist keiner u. s. w., aber das Verbum passt schlecht zu dem folgenden מאלה und ist auch an sich sonderbar unbehülflich und unbestimmt. Die LXX scheint auch hier ומאלה gelesen zu haben, das sie nur durch ihr *εθνων* glossirt wie das zweite מאלה durch *ειδωλων*. Also zu lesen ואלה, und diese, nämlich die Zion gegenübergestellten Völker; das zweite אלה bezieht sich auf deren Götter (ohne dass man mit Oort מאלים schreiben müsste). Die Heiden haben keinen Vorläufer der Ereignisse, wie den Dtjes., und die Götter wissen keinen Rath, wie die gegenwärtige geschichtliche Bewegung zu deuten sei, wie Jahve es vermochte c. 40 6—8. In v. 28b scheint die LXX statt der beiden letzten Wörter gelesen zu haben מאין אתם ואין משיבים דבר, wovon מאין אתם dem in LXX fehlenden Anfang von v. 29 entspricht, so dass entweder in der Vorlage der LXX oder im Ktib eine Umstellung vorgenommen ist, am ersten wohl in der LXX, deren 29. v. verstümmelt ist. Aber der Text ist überhaupt zweifelhaft. Hinter כלם scheint ein מאין zu fehlen, da אין mit dem Folgenden zu verbinden ist; und das Fragen ist wunderlich, da es nach vorhergehendem יועץ ein um Rath fragen sein müsste. Vielleicht schrieb der Vf. nur 'וְאִשׁ לֹא מֵשִׁיב ד. — מעשיהם bedeutet nicht: ihre (der Heiden) Machwerke, Bilder, sondern ihr (der Götter) Thun vgl. v. 24 und könnte Singular sein wie c. 29 15. Gen. 47 3 (O. § 131 e). Die Bilder der Götter, die, besonders die Tharafen, zum Orakelgeben dienen, sind Wind. Warum bei dieser Deutung הנסכים zu erwarten wäre (Dillm.), ist mir räthselhaft.

**42 1—4**, erstes Gedicht vom Knecht Jahves. Die Dichtungen vom Ebed-Jahve, c. 42 1—4. c. 49 1—6. c. 50 4—9 (10. 11). c. 52 13—53 12, fallen zunächst durch ihren Stil auf, durch die ruhige Sprache, durch das Ebenmass der Stichen und Strophen. Sie berühren sich in Wort und Gedanken sehr nahe mit Deuterojesaias Schrift, haben aber nur zum Theil einige Beziehung zu ihrer Umgebung und würden durch ihre Entfernung keine Lücke hinterlassen, was freilich auch von manchen anderen Stücken gesagt werden könnte. Ihr Hauptgedanke, die Idee des Gottesknechtes, ist auch dem Dtjes. nicht fremd, wird aber von ihm ganz anders behandelt. Bei ihm ist Israel, so wie es ist, der Knecht Jahves, von Jahve erwählt, geschützt und für eine herrliche Zukunft bestimmt, aber gegenwärtig blind und taub, gefangen und geplündert, ein Wurm, verachtet von den Heiden, voller Sünden. Dagegen ist der Held dieser Dichtungen dem Volk gegenübergestellt, unschuldig, Jahves Jünger und von ihm tagtäglich erleuchtet, berufen zur Mission am Volk und an den Heiden und seinem Berufe in aller Stille nachgehend; er lässt, ganz im Gegensatz zu Dtjes., der selber gern laut ist und alle Welt zu lauten

42[1] Siehe da mein Knecht, an dem ich festhalte,
Mein Erwählter, den meine Seele gern hat,
Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt,
Das Recht wird er den Völkern hinaustragen.

---

Kundgebungen auffordert, seine Stimme nicht auf der Strasse hören. Er leidet auch, aber wie ein Jeremia und ein Hiob gelitten hat, durch die Beschimpfung der Ungläubigen, durch den Aussatz, mit dem ihn Jahve geschlagen hat, nicht wie Israel durch fremde Unterdrücker. Er ist nicht eigentlich ein Prophet, sondern ein Prophetenjünger, ein Thoralehrer, darum vom Vf. des B. Maleachi (2 5 f.) als das Ideal »Levis« verwerthet; in c. 53 wird die Frage, wie das blinde Volk der Sündenschuld entledigt werden kann, auf eine Weise beantwortet, dass Deuterojes. seine eigenen Ausführungen über dies Thema widerrufen haben müsste, wenn er diese Lieder gedichtet hätte. Der Vf. dieser stillen, tiefen, wenig blendenden Gedichte, der schon von Temperaments wegen nicht mit dem rauschenden, beweglichen Dtjes. identisch sein kann, scheint nach dem B. Hiob und vor dem B. Maleachi geschrieben zu haben, wahrscheinlich nicht im Exil. Ob die Dichtungen einmal als besonderes Buch existirt haben oder nur zu dem Buch Dtjes.s hinzugedichtet wurden, das ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, jedoch die erstere Annahme wahrscheinlicher. Die Stelle, die jetzt jedes Gedicht einnimmt, wird einfach bedingt gewesen sein durch genügenden freien Raum am Rande oder zwischen grösseren Absätzen der deuterojes. Schrift. Was das erste Lied betrifft, so zeigt sich ja mit c. 42 5 ff. so deutlich ein neuer Ansatz, als wenn Dtjes. damit eine neue Schrift begonnen hätte. **1** Diese erste Dichtung macht uns mit der Person und der Aufgabe des Gottesknechtes in mehr allgemeiner Weise bekannt. »Siehe da mein Knecht«; Jahve weist gleichsam mit dem Finger auf ihn hin, wie auf eine hervorragende oder bekannte oder längst erwartete Persönlichkeit vgl. Joh. 1 29. 30; Gott selber führt ihn ein, wie sonst Gott die Propheten aus eigener Entschliessung beruft, instruirt und aussendet. עבדי steht in diesen Dichtungen immer in dem Sinn, in dem es sonst von den Propheten oder anderen Werkzeugen Gottes gebraucht wird (s. zu c. 41 8). »Ich halte an ihm fest«, anders als c. 41 10: er ist mir werth, ich lasse ihn nicht fahren. רצה mit dem acc., nicht bei Dtjes., so verschwenderisch dieser auch mit Ausdrücken für Jahves Zuneigung zu Israel ist; נפשי ר׳, den ich von Herzen lieb habe. בחירי ist bei Dtjes. Israel (c. 43 20? 45 4; bei Tritojes. steht es wie auch עבד im Plur. von den Gesetzestreuen c. 65 9. 15. 22), sonst wird wohl Saul (II Sam. 21 6) oder Mose (Ps. 106 23) Jahves Auserwählter genannt; die Form (mit î, wie משיח, נשיא, אסיר) eignet sich für ein stehendes Epitheton. Der Gottesknecht erhält wie ein Prophet den Geist zur Ausübung seines Berufs; c. 49 2. 50 4 f. wird ausführlicher über seine Ausrüstung durch Gott gesprochen. Auch der Beruf wird hier zunächst nur kurz und unvollständig, aber nach seinem wichtigsten Ziel (49 6) bezeichnet. Er soll das Recht den Völkern hinausbringen, nämlich von Israel heraus, das das »Recht« schon besitzt; es ist wie das arabische dîn die Rechtsverfassung und Rechtsübung des Gottesvolkes, der Inbegriff der heilsamen Institutionen des Jahvevolkes. משפט verhält sich zu den משפטים Dtn. 12 1 so, wie התורה zu den תורות. Während c. 2 2 ff. erwartet wird, dass die Völker, durch Jahves Machterweisungen aufmerksam geworden auf sein Volk, dessen Einrichtungen selber an Ort und Stelle studiren, ist hier eine active Missionirung der Heidenwelt durch den gotterleuchteten Thoralehrer in Aussicht genommen. Zunächst wird der Dichter an die Gewinnung der freundlich gesinnten Ausländer denken, unter denen die Juden in grösserer Zahl wohnen (vgl. Sach. 6 8: Jahves Geist nach dem Nordlande gebracht). Literarische Propaganda ist uns erst aus dem 2. oder höchstens dem 3. Jahrh. bekannt, aber nicht blos Tritojesaias Satz: der Tempel ein Bethaus für alle Völker (56 7), sondern auch Dtjes.s Äusserungen über Cyrus c. 41 25 oder andere Heiden c. 44 5. 45 14 f. 23, sowie seine allerdings nur rhetorischen Disputationen mit den Heiden lassen erkennen, dass die Disposition zur Ausbreitung der Jahvereligion

[2] Nicht schreit er und nicht erhebt,
Nicht lässt er hören draussen seine Stimme,
[3] Geknicktes Rohr zerbricht er nicht,
Und erlöschenden Docht löscht er nicht aus.
Getreu trägt er hinaus das Recht,
[4] Ist nicht matt und nicht gebrochen,
Bis er auf Erden gründet das Recht,
Und auf seine Lehre die Gestade harren.

---

schon älter ist, obgleich bei Dtjes. noch Jahve selber die Mission übernimmt ($51_{4}$ff.). **2. 3a** Von der Art, wie der Gottesknecht seinen Beruf ausführt, sagt nun die zweite Strophe: er schreit nicht, erhebt (scil. קוֹלוֹ) nicht auf der Gasse, wie es bei den älteren Jahvepropheten, die ihr דבר י׳ im Gewühl des öffentlichen Lebens zur Geltung bringen müssen, bei den Volksboten (c. $40_{9}$), bei königlichen Erlassen (Esr. $1_{1}$), auch wohl bei Wahrsagern, die ihre Kunst öffentlich anpreisen ($44_{25}$), Sitte und Bedürfnis mit sich bringt. Denn er verkündigt nicht »Neues«, keine aufregenden Beschlüsse und Thaten Gottes, die die Volksgemeinde mit oder wider Willen hören muss, sondern legt als Schriftgelehrter das Recht und die Thora aus, lehrt alte längst geoffenbarte Wahrheit und steht den Einzelnen mit den Mahnungen und Tröstungen der Religion seelsorgerisch bei. Wir haben hier eine durchaus nachprophetische Gestalt, einen Angehörigen der Periode, die in der Religion nicht mehr die vorwärts eilende, unter Sturm und Drang zum letzten Ziel treibende Geschichte, sondern die absolute Wahrheit, das vollkommene Lebenssystem erblickt; er folgt auf die Propheten, wie die Kirchenlehrer und Seelsorger auf die Verkündiger des Evangeliums vom nahen Weltende. Er wirkt durch Belehrung und Unterredung und etwa noch durch sein Beispiel, und nicht auf der Gasse, sondern im Versammlungshaus, im Kreise der Gelehrten und Wissbegierigen, am Tisch oder am Krankenlager des Privatmanns. Vor allen Dingen zieht es ihn zu den Unglücklichen, Verzagten, Verzweifelnden; weit entfernt, ihnen den letzten Stoss zu geben, wie die Freunde des Hiob, geht er schonend mit ihnen um, wie v. 3a leider nur negativ sagt (s. c. $50_{4}$). Sind doch seit Dtjes. die Elenden und Gebeugten (zwar noch nicht, wie später bei Tritojes. die Träger, das Subject der Religion, aber doch) das Hauptobject der Segnungen, Verheissungen und Tröstungen der Religion geworden. **3b. 4,** die dritte Strophe, die der Unermüdlichkeit und Standhaftigkeit des Gottesknechtes den Erfolg verheisst. לאמת kann heissen: auf wahrhaftige, zuverlässige Weise, oder: gemäss der Wahrheit; das letztere aber, ein Gegensatz gegen die Irrlehre, passt nicht zu den umgebenden Sätzen über den Character des Gottesknechtes und seiner Berufsübung. Daher: redlich, getreu, den Erwartungen seines göttlichen Auftraggebers entsprechend verbreitet er die Religion und ist (v. 4) ungebrochen und ungeschwächt thätig, bis das Ziel erreicht ist. ירוץ, von רצץ und dem רצוץ v. 3 gegenübergestellt wie יכהה dem כהה, hat im impf. qal immer û, was bei transitiver Bedeutung erträglich ist, da dann eine Verwechselung mit רוץ, laufen, fern liegt, hier aber (und Koh. $12_{6}$a) wird nach Hes. $29_{7}$ (vgl. Koh. $12_{6}$b) יֵרוֹץ, niph., zu schreiben sein (Ew.). Jenes Ziel drückt der Dichter im letzten Distichon mit Worten aus, die deutlich von c. $51_{4.5}$ abhängig sind, obwohl der Gedanke wesentlich abweicht: er soll das »Recht« auf Erden gründen, d. h. nicht hervorbringen, sondern zur Geltung bringen, so dass es als anerkannte Rechtsordnung, als internationale Autorität dasteht, und dann sollen die Gestade (איים wie bei Dtjes. mehr für Länder überhaupt) auf seine Rechtsbelehrung und Weisung harren; beide Sätze sind von עד abhängig und deshalb das ָ ebenso falsch wie vorhin die Verstheilung. Der Gedanke ist zugleich eine Verwerthung und eine Umbiegung von c. $2_{2-4}$ und der darauf gestützten deuterojes. Ausführung in c. $51_{4}$f. In diesen beiden Stellen wird die Jahvereligion unmittelbar durch Jahve selbst begründet und zu Ansehen gebracht, in unserer Dichtung dagegen durch die Thätigkeit des missionirenden Gottesgelehrten; dort

*42 5 *So spricht der Gott,* — *Jahve . . . . . . . .*
*Der da schuf die Himmel und [sie ausspannte,* — *. . . . . . . . . .*
*Der befestigte die Erde* — *und ihre Sprösslinge . . . .*
*Der Athem giebt dem Volk [auf ihr* — *und Geist den auf ihr Wandelnden:*
6 *Ich Jahve habe dich gerufen in [Treuen,* — *und ergriffen deine Hand,*
*Ich bilde dich und mache dich* — *zum Bund von Volk, zum Licht der [Heiden,*
7 *Öffnend blinde Augen,* — *. . . . . . . . .*
*Herausführend aus dem Ver-[schluss Gefangene,* — *aus dem Hafthaus die im Finstern [Sitzenden.*

---

harren die Völker auf Jahves richterliche Entscheidung, der er mit seiner Macht Nachdruck giebt, hier auf seines Knechtes Rechtsbelehrungen und Decisionen, bei denen man, als der höchsten Instanz, in allen schwierigeren Fällen auch dann noch sich Raths zu erholen nöthig haben wird, wenn man das משפט längst angenommen hat. Denn die Jahvereligion, die hier gemeint ist, ist eben νομος, weltlich-kirchliche Verfassung, daher von vornherein der Casuistik unterworfen und einer Autorität bedürftig, die alle Rechts- und Gewissensfragen, Recurse, Fälle ohne Präcedenz, endgültig erledigen kann. Diese Autorität ist der Gottesknecht, der den Geist hat; vor ihn werden sich die Gesandten der Völker drängen und auf seine Weisung warten, der im Range Königen gleich stehen wird nach c. 53 12. — Dass der Knecht Jahves ein Collectivum sei, diese oberflächlichste aller Auskünfte lässt sich selbst gegenüber dem ersten noch unbestimmter gehaltenen Gedicht nicht durchführen. Er ist ein Collectivum, wenn der künftige Davidide, der »Weise« der Stoiker, der immer wiederkehrende Buddha ein solches ist. Aber die bestimmtere Entscheidung über die Frage, wer er ist, holt man sich besser aus den späteren Dichtungen.

42 **5—9**, Israel, aus dem Kerker befreit, soll zum Jahve verbündeten Volk werden. Dass Dtjes. wieder spricht, merkt man schon an dem unruhigen Ton und wortreichen Pathos, aber auch am Inhalt, der nicht mit dem von v. 1—4 combinirt werden darf. Allem Anschein nach liegt zwischen c. 40 f. und c. 42 5 ff. eine mehr oder weniger lange Pause; der Vf. nimmt in den einleitenden Stichen v. 5 einen gewissen Anlauf, was sich in den folgenden Capiteln öfter wiederholt, während in c. 40 f. die Rede leichter fliesst. In c. 42 5 ff. scheint der Text mehrfach gelitten zu haben, vielleicht steht auch das in einigem Zusammenhang mit der Einsetzung von v. 1—4, mag es deren Anlass oder deren Folge sein. **5** »So spricht u. s. w.«, nirgends in c. 40 f., besonders häufig in c. 43—45, dann wieder in c. 49—52. Der Gott, האל, im emphatischen Sinne, der Gott, der wirklich Gott ist vgl. 40 18. In den drei ersten Distichen scheint je der zweite Stichos verstümmelt oder verschwunden zu sein. »Der den Himmel schuf und sie ausspannte« enthält entweder eine unklare Vorstellung, da doch der Himmel nicht zuerst unausgespannt geschaffen sein wird, oder eine Lücke, die man nach c. 40 22 ausfüllen könnte. רקע, feststampfen (im piel dünn aus- oder beschlagen, was hier nicht passt) kann nur הארץ, nicht auch וצאצאיה (s. dazu c. 34 1) zum Object haben, das Zeugma wäre doch zu arg; vielleicht ist also am Schlusse etwas wie יוציא ausgefallen. In העם wird, ganz anders als in האדם, die Menschheit als eine Genossenschaft zusammengefasst; all die vielen Völker sind doch zusammen das eine Menschenvolk, eins nicht blos als Wesensklasse (אדם), sondern auch in ihrem Leben und Treiben. רוח ist hier dasselbe wie נשמה, die von Gott eingeblasene Lebenskraft Gen. 2 7. **6** Dieser Gott, der alles Menschenvolk geschaffen hat, der hat Israel (nicht den Knecht Jahves!) besonders berufen, an der Hand gefasst (l. mit

[8] *Ich Jahve [der Gott], das ist mein Name,*
*Meine Ehre gebe ich keinem anderen, noch meinen Ruhm den Bildern.*
[9] *Das Frühere, siehe, es ist gekommen, und Neues thue ich kund,*
*Bevor es sprosst, lasse ich es euch hören.*

---

Ktib וְאַחזק vgl. c. $41_{9}$) und will es zu einer hohen Bestimmung führen, es bilden (von יצר, nicht von נצר, behüten, weil dies zu נתן nicht passt) zum ברית עם. Dieser Ausdruck hat sich sehr vielfältiger Deutungen zu erfreuen gehabt. Man fasste ברית als Verbindung, Bindemittel, Bundesmittler, עם als Volk oder Menschheit, ברית עם als Volksbund, Bund mit dem Volk, Mittelsvolk u. s. w., meist ohne Rücksicht auf Etymologie und Sprachgebrauch. Zunächst verdient und verlangt doch Hervorhebung, dass der Ausdruck die Umkehrung der gewöhnlichen Verbindung עם ברית ist; da die letztere auch für unseren Propheten die nächstliegende gewesen sein muss, so wird die Umstellung einen besonderen Grund haben. Lässt man zunächst den Genitiv עם ausser dem Spiel, so erinnert der Ausdruck: jemanden zum Bunde machen, an Wendungen wie: jemanden zum Heil, zum Frieden, zum Segen machen. »Sei ein Segen« wird Gen. $12_{2}$ zu Abraham gesagt; der Vf. hat jene Stelle nicht blos gelesen, sondern kann recht wohl an sie denken vgl. c. $41_{8}$. $51_{2}$. Ist Abraham die Verkörperung des Segens, so Israel die Verkörperung des Bundes, der Religion. Also: du wirst künftig mit mir in einem Bunde stehen (»nicht gleich dem Bunde, den ich schloss mit euern Vätern, als ich sie bei der Hand fasste u. s. w.« Jer. $31_{30-32}$), in dem du ganz aufgehen wirst. Die in der Wendung liegende Emphase wird durch die Construction hervorgebracht: ich will dich zum Bunde machen, statt: ich will mit dir einen Bund schliessen. Es fragt sich nun, was der Gen. עם hinzubringt. Nach Dillm. ist nur möglich die Fassung: Bund mit dem Volk; und der Sinn soll sein: ich mache dich (nämlich den Gottesknecht von v. 1—4, d. h. angeblich das »wahre« Israel) zu dem, in dem der Bund Gottes mit dem Volk sich erfüllt, zur Wahrheit wird. Ist das ein alttestamentlicher Gedanke? Nein, das ist das erquälte Erzeugnis eines langen Grübelns, das für den einfachen Wortlaut längst das Ohr verloren hat; wenn Deuterojes. das gemeint und diese Meinung so ausgedrückt hätte, so verdiente er, unter uns Dogmatiker zu sein. Es ist nicht der mindeste Grund vorhanden anzunehmen, dass hier und in der etwas ausführlicheren Stelle c. $49_{7}$f. Jahve, der »Erlöser Israels«, einen anderen anrede als Israel; zumal in c. $49_{8}$ passt die Versicherung: zur Zeit der Gunst habe ich dich erhört, nur auf Israel, nicht auf den Gottesknecht; damit fällt die angeblich allein mögliche Fassung dahin. Ohnehin ist es natürlicher, עם entweder als gen. subj. oder als appositionellen gen. anzusehen: ich mache dich zum Bunde eines Volkes oder zum Bunde von einem Volk; die zweite Möglichkeit wird durch den Zusammenhang empfohlen. Nicht in seiner jetzigen unglücklichen Zerstreuung, sondern als selbständige Volksgemeinde soll Israel der Inbegriff, die Verkörperung des gottmenschlichen Bundes werden. Daher auch die Fortsetzung, die besonders c. $49_{8}$ sehr bezeichnend ist: aufzurichten das Land, erben zu lassen verwüstete Besitzthümer. Um dies in einem prägnanten Schlagwort auszudrücken, konnte der Prophet nicht עם ברית sagen, hat vielmehr diesen Ausdruck absichtlich umgekehrt: früher musste Israel zu dem Bundesvolk gemacht werden, jetzt, seitdem es den Bund gebrochen (Jer. $31_{31}$) und deswegen als עם zu Grunde ging, muss es zu einem Bund von Volk werden, zu einem neuen Volk, das sich mit dem Bunde identificirt, nur für ihn und durch ihn wieder ersteht und im Leben bleibt. Nur als Volk mit eigenem Gebiet und Recht kann Israel den Bund haben, aber das eigene Gebiet und Recht soll es nur haben um des Bundes willen. Jahve will es »bilden und machen« zu einem geistlichen Volk. Zu diesem Gedanken passt die Fortsetzung: zum Licht der Völker. Die Theokratie ist das Vorbild der anderen Staaten. Dieser Gedanke ist, wie die weitere Fortsetzung zeigt, kein Haupt-

*10 *Singet Jahven ein neues Lied,*
*Seinen Ruhm vom Ende der Erde,*
*Es lärme das Meer und seine Fülle*
*Die Gestade und ihre Bewohner!*

---

gedanke, sondern nur ein Zusatz, der die Herrlichkeit der Theokratie ins Licht stellen soll. **7** explicirt mit seinen Infinitiven die Verben von v. 6b. Subject dieser Infinitive ist hier wie c. 49 7f. Jahve. Dagegen kann selbstverständlich der Satz c. 49 6 nicht »entscheiden«, wo der inf. mit ל abhängt von dem Begriff: du bist mir Knecht, Werkzeug; dafür aber spricht die Thatsache, dass bei Dtjes. stets Jahve selbst alles in die Hand nimmt (und sich nur zu gewissen Zwecken seines Hirten und Gesalbten Cyrus bedient, was auch hier nicht ausgeschlossen ist) vgl. ausserdem c. 43 8. לפקח, להוציא, aperiendo, educendo, vgl. das לאמר־, das c. 49 9 die Infinitive fortsetzt. Das erste Sätzchen hat wohl geistigen Sinn: wenn Israel zur Theokratie werden soll, so muss es zuvor erleuchtet werden s. u. v. 18ff. Es scheint, dass ein zweiter Stichos ausgefallen ist, der vermuthlich von tauben Ohren sprach. Das folgende Distichon v. 7b ist jedenfalls zunächst wörtlich zu verstehen wie v. 22ff., wenn auch das Geistige und Geistliche mitspielen mag, da die Gefangenschaft die Folge der Sünde und der geistlichen Stumpfheit ist. Beide Vershälften entsprechen den beiden Hälften des Begriffs ברית עם. Die Finsternis des Kerkers wäre nach v. 22 nicht etwa blos ausnahmsweise das Loos des einen oder anderen, jedoch s. u. Dass übrigens diese Sätze blos den Israeliten, nicht auch den Heiden gelten, sollte gar nicht erst bemerkt werden müssen. **8** אני יהוה ist reichlich kurz für einen Stichos, die LXX hat noch האל, das gut passt; auch der zweite Stichos scheint defect zu sein; vor כבודי fehlt in der LXX das ו. Der Vers der nur Einleitung zu v. 9 ist, variirt v. 5, die Einleitung zu v. 6f. Der Schöpfer der Welt und der Menschen will Israel erlösen v. 5—7, der majestätische Gott ist es auch allein, der diese seine Beschlüsse vorhersagt. »Das ist mein Name« enthält keine Anspielung auf den etymologischen Sinn des Namens Jahves, von dem Dtjes. nie spricht, wie er auch keine Kenntnis der elohistischen Schrift verräth; an den Namen Jahve heftet sich der Ruhm der Thaten Jahves und damit eine solche Hoheit, dass es thöricht ist, ihn mit den Bildern zusammenzustellen. Auf die Bilder kommt der Vf. wohl zu reden, weil er den Inhalt von v. 9 in Gedanken hat und dadurch an c. 41 21ff. erinnert wird. **9** Frühere Ereignisse haben sich so eingestellt, wie Jahve sie weissagte, wenn er jetzt Neues weissagt, so darf man gewiss sein, dass auch dies eintreffen wird. So sicher ist Jahve seiner Sache, dass er ausdrücklich auf diese Zukunftsweissagung hinweist und indirect dazu auffordert, auf deren Erfüllung zu achten. Dtjes. ist sich bewusst, etwas durchaus Neues vorherzusagen, was weder Menschen noch Götter vorherwissen, und hat eine völlige Überzeugung von der Wahrheit seiner Prophezeiung. אתכם, betontes euch; gemeint sind die Leser dieser Schrift.

**10—13** ein Gedicht, zu dem der Vf. durch den Gedanken an das Neue v. 9 entflammt wird und das dies Neue explicirt; es besingt Jahves Zug durch die Wüste. Eben dasselbe wird auch c. 43 19 als das Neue bezeichnet, wie es ja thatsächlich nach c. 40 3f. das eigentliche Orakel Deuterojes.s ist. **10** Ein neues Lied soll man singen, weil Jahve Neues verheisst und ausführt; die Aufforderung ist später oft nachgeahmt Ps. 33 3. 96 1. 98 1. 149 1. Seinen Ruhm sollen auch die Heiden singen, deren Götter ja doch nichtig sind, während sie die Herrlichkeit Jahves wahrnehmen. Vom Ende der Erde ist verkürzt für: von einem Ende der Erde bis zum andern vgl. Jer. 51 31. Gen. 19 4. Das הלל ist ja mit die Hauptsache im Gottesdienst vgl. zu c. 26 8. Der Vers ist characteristisch für Dtjes.; bei Hesekiel müssen sich die Heiden vor Jahve fürchten, hier jauchzen sie ihm freudig zu; die Religion selbst ist Freude, denn sie geht hervor aus dem Anschauen der Grossthaten und der Herrlichkeit Gottes. »Die zum Meer hinabsteigen«

*[11] Laut werden sollen die Wüste und ihre Städte,*
*Die Gehöfte, wo Kedar wohnt,*
*Jubeln die Bewohner Selas,*
*Vom Haupt der Berge aufjauchzen!*
*[13] Jahve wird wie ein Held ausziehn,*
*Wie ein Kriegsmann den Eifer wecken,*
*Kriegslärm und Geschrei erheben,*
*Wider seine Feinde als Helden sich zeigen.*
[12] Geben sollen sie Jahve Ehre
Und seinen Ruhm an den Gestaden erzählen.

---

kann man zwar sagen s. Ps. 107 23, aber in מלאו hätten wir nicht blos ein kaum erträgliches Zeugma, sondern auch einen widersinnigen Zusatz, da unter dem, was das Meer erfüllt, doch wohl nicht etwa die Fische oder diese allein, sondern vor allem die Schiffe und die Menschen darauf verstanden werden. Daher empfiehlt es sich, mit Oort nach Ps. 96 11. 98 7. I Chr. 16 32 יִרְעַם für יורדי zu schreiben; dadurch wird zugleich der dritte Stichos dem vierten ähnlicher. Dass der Vf. die Seefahrer und Küstenbewohner zuerst nennt, ist doch wohl ein Anzeichen davon, dass er selber an der Küste, etwa der phönizischen (s. zu c. 41 19), wohnt; ein Binnenländer oder gar ein Babylonier hätte jene wahrscheinlich überhaupt nicht erwähnt. **11** ישאו ohne קול. Jetzt nennt der Prophet die Völker, die Jahves Zug aus der Nähe mit ansehen. מדבר in מואב zu verwandeln, wie de Lag. wollte, hat man keinen Grund, um so weniger, als »Moab und seine Städte« ein sonderbarer Ausdruck wäre. קדר ist als Landesname behandelt, darum das fem.; warum statt חצרים der stat. constr. stehen muss (Oort), verstehe ich nicht. Dass auch die Bewohner von סלע, die Edomiter, von ihren Bergen dem Zuge zujauchzen (צוח aus dem Aramäischen, sonst im Sinne des Klaggeschreies vgl. c. 24 11), zeigt, dass Dtjes. sie nicht als Feinde Israels betrachtet (vgl. zu c. 21 11 f.); es deutet zugleich die Richtung an, die in der Vorstellung des Vf.s der Zug der Exulanten durch die Wüste nimmt. Demnach sind die Städte der Wüste wahrscheinlich die Oasenstädte, die die Karawanen von der Nordküste des persischen Meerbusens nach dem todten Meer berührten (vgl. zu c. 21 13 ff.). **12** ist nach v. 10, den er wiederholt, überflüssig, nach v. 11 sogar lästig, man müsste denn den prosaischen Gedanken darin finden wollen, dass die Araber den Bewohnern der Küste Mittheilung von dem Gesehenen machen sollen. Wahrscheinlich ist das Distichon eine Beischrift zu v. 10 und entweder ein Citat aus einem anderen Gedicht oder eine Variante. **13** motivirt den Jubel der Araber. Jahve »zieht aus« wie ein Held, wohl nicht aus Babylonien, sondern aus »seinem Orte«, weckt den Kriegseifer, nämlich seinen eigenen, lärmt wie ein Krieger c. 30 17. 22 5 (das hiph. הצריח nur hier, das qal noch Zph. 1 14). Die kriegerische Thätigkeit Jahves steht nicht in Widerspruch mit derjenigen seines persischen Werkzeuges; Cyrus führt den Krieg gegen die Babylonier, um diese zu stürzen und zu strafen, Jahve erscheint in eigener Person nur zu dem Zweck auf dem Schauplatz, um sein Volk herauszuholen und es ähnlich, wie beim Auszug aus Ägypten gegen die Ägypter und Amalekiter, gegen die Babylonier und deren etwaige Helfershelfer zu vertheidigen. Mit unserer Stelle wird man c. 41 15 f. (Israel wird die Feinde dreschen) combiniren dürfen.

**14—17** setzt den bisherigen Gedankengang fort, zunächst anknüpfend an den letzten Vierzeiler des lyrischen Intermezzos und interessant als Beispiel für die Macht der Stimmung auf den beweglichen Geist des Propheten. Jahve nimmt wieder das Wort. **14** Seit urlanger Zeit, seit der Zeit, wo die Babylonier (vielleicht auch die Assyrer c. 52 4) Israel vergewaltigten, hat Jahve geschwiegen, d. h. nicht in Worten, sondern in Thaten sich ruhig verhalten. Wäre ein Stillsein im Reden gemeint, so müsste man עולם auf die letzten vier Jahrzehnte beschränken und annehmen, dass Dtjes. von

*14 *Stumm bin ich gewesen seit lange,* *bin still, halt' an mich:*
*Wie die Gebärende will ich schreien,* *will schnauben und schnappen zumal,*
15 *Will ausdörren Berge und Hügel* *und all' ihr Kraut austrocknen,*
*Will Ströme machen zu Steppen* *und Lachen austrocknen;*
16 *Werde gehen lassen Blinde auf dem [Wege,* *auf Pfaden, die sie nicht kennen, [sie wandern lassen,*
*Will machen Finsternis vor ihnen [zum Licht* *und Holperiges zur graden Fläche:*
*Dies sind die Dinge, ich thue sie,* *und nicht* 17*weiche ich zurück,*
*Beschämt werden sollen, die auf [das Bild vertrauen,* *die sagen zu den Gussbildern: ihr [seid unsere Götter.*

---

anderen exilischen Propheten nichts weiss. Indessen spricht v. 14b und schon אתאפק dafür, dass es sich um das schweigende Zusehen zu der Unterdrückung des Volkes handelt. Dass Dtjes. zwischen sich und Jeremia keinen Propheten kennt, bleibt freilich gleichwohl wahrscheinlich. אחריש und אתאפק ohne ו consec. zeigen die Vorliebe des Vf.s für das Asyndeton, die emphatische Rede (Dillmanns »apposit. Imperf.«, für das er kein einziges stichhaltiges Beispiel beibringt, lässt man besser auf sich beruhen). Ew. will hinter מעולם das הַלְעוֹלָם der LXX einschalten, de Lag. ebenfalls, zugleich aber מֵעֲוֹלָם verstehen; das letztere ist als prosaisch und der Stimmung des Verses nicht angemessen jedenfalls zu verwerfen, Ew.s Verbesserung grammatisch nicht nöthig, sachlich aber bedenklich. Denn wenn Jahve seinem Propheten sein für die nächste Zeit bevorstehendes Eingreifen kund gethan und bereits den Cyrus für seine Zwecke in Bewegung gesetzt hat, so wäre es eine unerträglich phrasenhafte Rhetorik, wenn er hier noch sich oder uns fragte: soll ich ewig schweigen und zurückhalten? Vielmehr haben wir hier nur die etwas leidenschaftlichere Wiederholung des Hauptorakels: jetzt kommt die Wendung. פעה, nur hier, bedeutet im Aram. das Schreien von Thieren (Lämmern) und Menschen. Das Bild ist hier anders als wie v. 13: dort der kriegerische Ruf des angreifenden Kämpfers, hier ein Schreien aus gepresster Brust, das Schreien eines, der sich nicht länger beherrschen kann, seiner Qual Luft machen muss. Dtjes. beurtheilt, wo er seinem natürlichen Gefühl freien Lauf lässt, die Lage des Volkes viel mehr von seinem menschlichen, israelitischen Parteistandpunct aus, als vom Gesichtspunct des Propheten, wenigstens der alten Propheten, und bezeichnet dann deutlich den Übergang zu der nachexilischen Auffassung, dass Israel viel zu viel gelitten hat. — Tritojes. hat die erste Vershälfte reichlich ausgenutzt (c. 57 11. 63 15. 64 11). **15** Das Schnauben aus lang verhaltener, endlich entfesselter Erregung v. 14 führt zu dem dem Vf. geläufigen Bilde von dem ausdörrenden Zorneshauch Jahves (c. 40 7. 24); und während er sonst gern schildert, wie die Wüste zum Wasserbecken wird, haben wir hier unter dem Einfluss der veränderten Stimmung die Umkehrung dieser Vorstellung. Die Austrocknung der Berge u. s. w. ist wohl nicht blos Bild, sondern als wirkliche Verwüstung der feindlichen Länder gedacht. Doch ist es ein rasch vorübereilender Gedanke, Dtjes. schwelgt nicht gern, wie der Vf. von c. 13, in der Schilderung der Zerstörung, selbst c. 47 nicht. איים müsste, wenn es ursprünglich sein sollte, allgemein Land im Gegensatz zu Wasser bedeuten, aber es ist zweifelhaft, ob das möglich ist; Oort schlägt צִיָּה oder ציות vor, und etwas dergleichen dürfte dagestanden haben. Auch das zweimalige אוביש ist verdächtig und höchstens auf die flüchtige Schreibweise Dtjes.s zurückzuführen. **16f.** Ideenassociation bringt von selbst wieder den Gedanken von der Umwandlung der Wüste zum Zweck des Durchzugs herbei. Blind sind die, die den Weg nicht wissen, finster ist die Wüste, weil man in ihr keine Wege sieht vgl. Jer. 2 6. 31. Von den beiden לא ידעו ist das erste neben עורים überflüssig, auch aus metrischen Gründen zu streichen. מעקשים ist

*18 *Ihr Tauben, hört,* — *und ihr Blinden, blickt auf, um zu [sehen!*

19 *Wer ist blind, wenn nicht mein [Knecht,* — *und taub wie mein Bote, den ich sende?*

*Wer ist blind, wie der Gottergebene,* — *und [taub] wie der Knecht Jahves?*

20 *Vieles hast du gesehen, doch nicht [beachtet,* — *geöffneter Ohren und der doch nicht [hört!*

---

*απ. λεγ.* עזבתים wäre, zumal als perf., ein so ödes Flickwort, dass ich es für zugesetzt halte, nachdem der jetzige Anfang von v. 17 verderbt und so, wie jetzt im hebr. Text zu lesen steht, hergestellt war. Man weiss gar nicht, warum die Bildverehrer zurückgewichen sind und wie man v. 17 mit dem Vorhergehenden verbinden soll. Vielleicht hat der Schluss von v. 16 und der Anfang von v. 17 ungefähr so gelautet: ולא אֶסֹּג אחור, und nicht weiche ich zurück, nämlich nicht vor den Bildanbetern, d. h. den Babyloniern c. 46 1. Diese werden vielmehr zu Schanden werden, wie »alle wider dich Entbrannten« c. 41 11. Dieser Ausgang der Pericope giebt nachträglich noch etwas Aufklärung über die zornige Ungeduld, die aus v. 14 spricht: unerträglich ist, dass die Bildanbeter das Volk des wahren Gottes so lange niederhalten und dadurch ihren Götzen einen Schein von Macht verleihen, der ihnen nicht zukommt. Da מסכה sonst nicht Abstractum oder Collectiv ist, so liest man besser den Plural vgl. die LXX.

**18—25** Der Ausdruck »die Blinden« v. 16 giebt das Stichwort zu einer Ermahnung an und Klage über die blinden Israeliten, die physisch und geistig im tiefsten Elend stecken. Der Abschnitt regt wiederholt die Frage an, ob sich nicht fremde Hände an ihm mitbetheiligt haben. **18** Wer die hier angeredeten Blinden und Tauben sind, sagt v. 19, in wiefern sie blind und taub sind, v. 20, was sie hören und erkennen sollen, v. 23 ff. Schon die Aufforderung zum Sehen und Hören zeigt, wie sehr sich Zeit und Character des Jes. und des Deuterojes. unterscheiden. Nach c. 6 soll und wird die Aufforderung zum Sehen und Hören die Verstockung zur Folge haben, hier das grade Gegentheil; es ist derselbe Gegensatz wie zwischen c. 29 9—14 einerseits und c. 29 18 ff. andererseits. Auf der einen Seite der grosse Realist und Menschenkenner, auf der anderen der Theologe und gefühlsweiche Poet, dort das Hervorbrechen eines gewaltigen schöpferischen Gedankens, hier die Regungen eines warmen menschlichen Empfindens, das aber weder originell noch auch geschichtlich fruchtbar ist. Dass mit Jeremia das grosse Prophetenthum zu Ende geht, zeigt sich in Nichts mehr, als darin, dass die Späteren den Gerichtsgedanken nicht mehr in voller Strenge zu fassen vermögen, sondern ihn, wo nicht gar auf die Nichtjuden beschränken, doch nach Kräften abschwächen und umbiegen, das Endgericht zu einem blossen Strafexempel und einer pädagogischen Massregel herabsetzen und in der Günstlingsstellung Israels beim Weltgott eine reichliche Entschädigung suchen. **19** Die Blinden sind die Israeliten; sie werden Jahves Knecht (LXX: Knechte) genannt und »mein Bote, den ich sende«, welches letztere allerdings in der LXX fehlt und in Trg. und Vulg. anders übersetzt wird (»wie der, zu dem ich meine Boten sende«). Ist der Text richtig, so wird Israel als Jahves Vertreter in der Welt gedacht, der Jahves Wort besitzt und weiter zu geben vermag (c. 44 26. vgl. 42 6). Dann ist aber diese ganze Darstellung von Jahves Knecht das directe Widerspiel von v. 1—4, und Dtjes. müsste der sonderbarste Schriftsteller von der Welt sein, wenn er in ein- und demselben Zusammenhang so durchaus widersprechende Aussagen über dasselbe Subject gemacht hätte, ohne auch nur mit einer Silbe, durch irgend einen Unterschied in den Tempora, anzudeuten, dass er, wie die Exegeten wollen, das eine Mal an eine empirische, das andere Mal an eine ideale Grösse, hier an die Gegenwart, dort an die Zukunft denke, während er doch sonst das Frühere, Jetzige und Künftige klar genug auseinander hält. Aber wer

*[21] Jahve gefiel's um seiner Treue willen* *gross zu machen die Thora und herr-*
. . . . . . . . . *[lich,*
*[22] Doch es ist ein beraubtes und ge-*
*[plündertes Volk,*
*Verstrickt in Löchern sie alle* *und in Gefängnissen verborgen,*
*Geworden zum Raube ohne Retter,* *zur Plünderung, ohne dass einer sagt:*
*[Gieb zurück!*

---

weiss, wie viel vom hebr. Text blosse Conjectur des Ktib ist! In c. 44 26 haben wenigstens die hier genannten Begriffe eine ganz andere Beziehung. מִשְׁלָם, entweder der (mit Gott) befreundete vgl. Job. 5 23 oder nach aramäischem Sprachgebrauch vgl. c. 38 12: der (an Gott) übergebene, der Muslim; vielleicht würde dies *απ. λεγ.* besser מֻשְׁלָם ausgesprochen. Das letzte עִוֵּר des Verses ist offenbar Schreibfehler für חֵרֵשׁ. **20** Blind und taub ist der Knecht Jahves, weil er die göttlichen Offenbarungen in Wort und That erlebt und doch nicht beachtet und verstanden hat, wie v. 23 ff. noch weiter ausgeführt wird — wieder ein vollkommener Gegensatz zu den Liedern vom Gottesknecht vgl. c. 50 4 f. Das Qre hat das perf. רָאִיתָ, das unzweifelhaft richtig ist, in den inf. absol. רָאוֹת (s. zu c. 22 13) verändern zu müssen geglaubt, weil es פָּקוֹחַ für den inf. abs. hielt. Aber auch bei diesem Verb ist der inf. abs. unerträglich, weil nicht »man«, sondern nur Gott jemandem in dem hier gemeinten Sinn das Ohr öffnet. Man muss lesen פָּקֻחַ vgl. Num. 24 3. 4 und וְלֹא יִשְׁמָע (die zweite Pers. ist nicht nöthig) für einen dies part. fortsetzenden Relativsatz ansehen: einer, dem die Ohren geöffnet sind und der doch nicht hört; das Ganze ist Prädicat zu dem aus רָאִיתָ heraufzuholenden Subject. Übrigens könnte Secker darin recht haben, dass für das ziemlich nutzlose und farblose רַבּוֹת ursprünglich רָאוֹת geschrieben war. **21** und **22** gehören zusammen. v. 21 sagt uns, was das Volk gesehen hat und weiter hätte sehen können, wäre es nicht verblendet gewesen. Jahve wollte die Religion herrlich und gross machen. תּוֹרָה ist gewiss besser als das תּוֹדָה der LXX. Statt des inf. mit ל steht das imperf. mit engem Anschluss an das Hauptverbum vgl. G.-K. § 142, 3 b. c.; וְיַאְדִּיר ist ohne Suff. nachgesetzt wie וְתָדֹק c. 41 15. Ist der Vers von Dtjes. geschrieben, so hat er manches Befremdende. Dtjes. spricht sonst immer von den Weissagungen, hier würde er ganz im deuteronomischen Stil von der Thora sprechen, nicht blos in dem Sinn, dass er die im Deuteronomium enthaltene Gesetzgebung und vielleicht noch den ihm aus frischer Tradition bekannten Aufschwung unter Josia als gross und herrlich bezeichnet und als eine Bewährung der göttlichen Treue, sondern auch in seinem Anschluss an die Theorie, dass die Befolgung des Gesetzes den Genuss der im Deuteron. enthaltenen Verheissungen nach sich gezogen hätte, während der Ungehorsam das Exil zur Folge gehabt hat. Auch den gewohnten Schwung und die Leichtflüssigkeit der Rede vermisst man. Darf man diese Erscheinungen dahin erklären, dass Dtjes. sich bei diesem Thema, das ein Schriftsteller seiner Zeit ja einmal berühren musste, nicht recht in seinem Element fühlt, oder hat hier wie in v. 24 ein Dritter seine Hand im Spiel, der sich auch durch das Aufgeben der Gottesrede zu verrathen scheint? Der folgende Abschnitt c. 43 1 ff. sieht gar nicht so aus, als ob eine Art Strafpredigt vorhergegangen wäre. Es wäre recht wohl denkbar, dass Deuterojes. nur v. 18. 19. 22. 23. 24 a. 25 geschrieben hätte, doch reichen die erhobenen Bedenken wohl nicht völlig aus, alles übrige zu streichen, nur das bleibt überwiegend wahrscheinlich, dass v. 21 nicht in ursprünglicher Form vorliegt, schon deswegen, weil von Jahve in der 3. pers. die Rede ist. **22** Das erste Distichon, das jetzt bis וְשָׁסוּי geht, ist beschädigt. עַם gebraucht Dtjes. äusserst selten für Israel, das ja im Exil auch kein rechtes עַם ist, sondern erst wieder zu einem solchen gemacht werden muss c. 42 6. Für הָפֵחַ (von פחח, wohl denom. von פַּח, Schlinge), das sehr schwerfällig ist, liest man besser mit älteren Exegeten הֻפְּחוּ. In בַּחוּרִים ist der Artikel zu streichen, da כְּלָאִים auch keinen hat. חֻשָּׁב in der pausa für הֵשֵׁב s. O. § 91 d. Der Satz, dass alle Israeliten in Löchern verstrickt

[23] *Wer unter euch vernimmt dies, merkt auf und hört's für später?*
[24] *Wer gab dem Plünderer Jakob und Israel den Räubern*
War es nicht Jahve, gegen den wir sündigten,
Und in dessen Wegen sie nicht gehen wollten
Und dessen Gesetz sie nicht anhörten?
[25] *Und schüttete über ihn seinen Zorn aus und die Gewalt des Krieges,*
*Dass der ihn rings umlohte, ohne [dass er's verstand, und ihn versengte, ohne dass er's zu [Herzen nahm?*

---

sind, ist, selbst als starke Hyperbel aufgefasst, ein Beweis dafür, dass Dtjes. nicht in Babylonien lebte. Auch wenn manche Juden, die zu Staatsbauten verwandt wurden, etwa in Ergasterien untergebracht, andere vielleicht auch aus Verdacht von Zettelungen mit den Persern eingekerkert waren, so widerspricht doch das כלם allem, was wir aus Hesekiel wissen und aus dem Zustande der zurückgekehrten gola schliessen dürfen, gar zu sehr, als dass man nicht den Vf. sich lieber als irgendwo באיים wohnend vorstellen sollte. **23** Wer unter euch Tauben hört, d. h. hört mit Verständnis (c. 40 21) dies, nämlich die Wahrheit von dem, was ist und was sein sollte, von dem Urheber der gegenwärtigen Lage des Jahveknechtes — לאחור, für die Folgezeit (c. 41 23), nachdem man bisher taub gewesen ist? **24** und **25** wird diese Wahrheit noch einmal deutlich gemacht zu dem Zweck, dass diese Belehrung das künftige Beachten und Beherzigen zur Folge haben soll. משוסה wird von der Punctation als ein falsch geschriebenes מְשִׁסָּה (v. 22) aufgefasst; aber wegen des parallelen Dativs thut man besser, es für das part. poel מְשׁוֹסֵה zu halten vgl. c. 10 13. Die Frage ist so leicht zu beantworten, dass eine ausdrückliche Antwort trivial wäre und gewiss ebenso wenig von Dtjes. beabsichtigt ist wie in seinen sonstigen Fragen; schon deshalb ist das, was auf לבוזים folgt, als Zusatz verdächtig. Es kommt aber hinzu, dass wieder von Jahve in der 3. pers. die Rede ist und dass Stil und Ausdruck gar nicht an Dtjes., wohl aber an die Deuteronomisten erinnert,' die die prophetischen und historischen Bücher mit so zahlreichen Einschiebseln von ganz derselben Art beschenkt haben. Unser Einschiebsel muss auch wegen der Sprache einer sehr späten Hand angehören. זו kommt nur bei den jüngsten Dichtern vor und in der gleichfalls verdächtigen Stelle c. 43 21; הלוך, inf. abs. als Object zu אבו (G.-K. § 131 i), steht nach aramäischer Weise hinter statt vor בדרכיו; auch die Construction des שמע mit ב statt mit ל verräth geringes Sprachgefühl. Endlich aber ist wegen c. 43 1 ff. durchaus unwahrscheinlich, dass ein so ausführliches Sündenbekenntnis in c. 42 18—25 enthalten gewesen ist. Die Aussage: Jahve hat Israel den Räubern übergeben, hat nach dem ganzen Zusammenhang den Sinn, den Blinden und Tauben klar zu machen, dass Jahve es nicht dabei wird bewenden lassen, dass er den Willen und die Macht hat (c. 40 27 ff.), den gegenwärtigen Zustand des Volkes durch den zu ersetzen, der des Gottesvolkes würdig ist (vgl. c. 29 18 f.), hat aber nicht den Zweck, dem Volk zu Gemüthe zu führen, dass es das gegenwärtige Unglück durch seine Sünden verdient habe, sonst müsste in v. 14—17 und c. 43 1 ff. etwas von Sündenvergebung stehen. Ob in חטאנו das נ vom Glossator herrührt, der sich hierin von der stehenden Bussgebetformel beeinflussen liess, oder ob חטאו der LXX und des Trg. das Ursprüngliche ist, lässt sich bei einem solchen Einschiebsel nicht entscheiden. **25** Wird das Einschiebsel in v. 24 gestrichen, so kann v. 25 die Fortsetzung der Frage sein, freilich auch eine indirecte Beantwortung der Frage und eine Erweiterung ihres Inhalts. Das erstere ist aber besser, weil dann das ולא ידע und ולא ישים על־לב mehr zu seinem Recht kommt, auch die einleitende Frage v. 23 in engere Beziehung zu v. 24 f. gezogen wird. Der Sinn ist: wer wird künftig ein besseres Verständnis haben, wer bedenken, dass J a h v e, kein anderer, den Chaldäern die Macht über Israel gegeben hat, nachdem bisher das Unglück, die Folge des göttlichen Zorns, von den Blinden und Tauben nicht recht verstanden und beherzigt worden ist? Immer ist Israel blind gewesen, hat

*43 1 *Und nun, so spricht Jahve, dein Schöpfer, Jakob, und dein Bildner, Israel:*
*Fürchte dich nicht, denn ich erlöse dich, rufe dich bei deinem Namen, mein bist du.*
2 *Wenn du durch Wasser gehst, bin ich bei dir, und durch Ströme, die überfluthen dich nicht,*
*Wenn du in's Feuer gehst, wirst du nicht gebrannt, und Lohe versengt dich nicht.*

---

Jahves Thun und dessen Beweggründe nicht beachtet oder begriffen, wird das nicht endlich einmal anders werden? wird man jetzt die Zeichen der Zeit, die Predigt Dtjes.s, die Verheissungen Jahves verstehen? Aber ob blind oder sehend, muss man nach v. 14—17. c. 43 1ff. hinzuverstehen, Israel wird jetzt in sein Land zurückgeführt werden. חמה ist nicht in חֵמַת zu verändern, sondern entweder als stehen gebliebener Schreibfehler (s. zu c. 3 12) oder als Variante zu מלחמה anzusehen und zu streichen.

43 **1—7** Israel soll erlöst, die Diaspora gesammelt werden, weil Jahve, Israels Schöpfer, es liebt. **1** »Und nun«; der bei Dichtern in Strophenanfängen beliebte Ausdruck deutet an, dass das Folgende in einem gewissen Gegensatz zum eben Vorhergehenden steht: bisher hast du den Zorn empfunden, jetzt kommt das Gegentheil (das dann ja wohl, wie v. 8ff. fortfährt, trotz deiner Blindheit, die Augen dir öffnen wird). Der Schöpfer Israels hat es jetzt auch erlöst, das erste bedingt das zweite, die frühere Geschichte ist Hoffnungsgrund für die Gegenwart und Zukunft. »Beim Namen rufen« heisst weder: zu seinem Volk berufen, noch: sich öffentlich zu ihm bekennen, sondern: Israel freundlich, in Anerkennung des alten Freundschaftsverhältnisses, anrufen als den Vertrauten und Liebling. Gott hat viele Diener, aber die gojim sind für ihn namenlos. »Mein bist du«, mein auserkorner Diener und Freund. Israel braucht sich nicht zu fürchten, weil sein Unglück nicht von einer blinden Schicksalsmacht über es verhängt, nicht durch die Übermacht der Chaldäer herbeigeführt ist, sondern von seinem Schöpfer, der es darum auch wieder erlösen wird. **2** Mag künftig die Gefahr so gross sein, wie sie will, sie kann Israel nichts anhaben. Eine religiöse Lyrik, die bei Jes. niemals vorkommt. Nur wenn Jahve zürnt, frisst das Feuer sein Volk, von jetzt an ist Jahve mit ihm. במו (auch c. 44 16.19 bei אֵשׁ) öfter im Hiob (9 30. 16 4.5. 37 8) und Ps. 11 2, immer vor einsilbigen Wörtern. **3** Jahve ist Israels מושיע v. 11. c. 45 15.21. 49 26 (60 16. 63 8). Er giebt Ägypten, Kusch und Seba als Lösegeld für Israel. Seba ist nicht genau zu bestimmen; es gehört nach Gen. 10 7 zu Kusch im weiteren Sinne, ist aber hier von dem Reiche Kusch unterschieden, vielleicht als dessen südlicher Nachbar. Kusch und Seba gelten als reiche Länder (Ps. 72 10. Herod. III, 23). Der Sinn scheint zu sein: Cyrus wird Israel freigeben und dafür mit der Eroberung Afrikas entschädigt werden. Dtjes. setzt offenbar voraus, dass Cyrus die ganze Erde erobern und darin der glücklichere Nachfolger der früheren Welteroberer werden soll. Er braucht von bestimmten Plänen des Persers gar nichts wissen, die asiatischen Völker waren an die Weltherrschaftsidee längst gewöhnt seit den Zeiten der Assyrer. Bekanntlich hat auch Kambyses das Beispiel der Assyrer und Chaldäer befolgt. Etwas anders wird über die Ägypter und Äthiopen in c. 45 13f. verfügt, da soll Israel umsonst freigegeben und die Afrikaner mit ihren Schätzen in den Besitz der Israeliten übergehen: eine Steigerung der Verheissungen, die psychologisch erklärlich ist, aber nüchterne Leser vielleicht eher dem Vf. (Dtj.?) entfremden sollte. Schon in der Überlassung Afrikas an Cyrus aber zeigt sich eine Gleichgültigkeit gegen den Werth der einzelnen Nationen und ein Einfluss der Idee des Weltreiches, die die Assyrer berauscht hatte und nach ihnen ein Volk um das andere ergriff, dass Israel sich gegen die Zeit Jesaias völlig verändert hat. Jeremia hatte doch noch die Herrschaft Nebukadnezars, des Gottesknechtes, über alle Völker zeitlich abgegrenzt, aber seitdem geht die Achtung

*[3]Denn ich Jahve bin dein Gott,* *ich der Heilige Israels dein Retter,*
*Gebe als dein Lösegeld Ägypten,* *Kusch und Seba an deiner Statt;*
*[4]Weil du theuer bist in meinen Augen,* *werthgeachtet und ich dich liebe,*
*Will ich Länder geben an dei- [ner Statt* *und Nationen statt deiner Seele.*
*[5]*) Vom Aufgang bringe ich deinen [Samen,* *und vom Abend sammle ich dich,*
*[6]Sage zum Norden: gieb her!* *und zum Süden: halte nicht zurück!*
*Bringe her meine Söhne von ferne* *und meine Töchter vom Ende der Erde,*
*[7]Jeden, der genannt ist mit meinem [Namen* *und den ich zu meiner Ehre gebildet [und gemacht!*

*) Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir.

---

vor dem selbständigen Leben der Völker ganz verloren, und ihnen gegenüber artet die Alleinherrschaft des Einen Gottes meist in eine asiatische Despotie aus, ein Beweis, dass der wahre, positive Universalismus den Israeliten schwer einwollte. **4** Bezeichnender Weise folgt eine sehr überschwängliche Hervorhebung der Günstlingsstellung Israels bei Gott: Israel ist werthvoller nach Jahves Schätzung als die übrigen Völker, verdient Ehre, ist von ihm geliebt, darum werden die andern für es hingegeben. Wie gefährlich dieser Satz dem späteren Judenthum geworden ist, ist bekannt (vgl. zu c. 23 17). מאשר, weil, verkürzt etwa aus מפני א', nur hier. Für אדם, mit dem man nicht recht weiss was anfangen, da ein etwaiger Gegensatz zu שחד und מחיר (45 13) hier doch durch nichts angezeigt ist, empfiehlt es sich, mit Oort אדמה oder vielleicht noch besser nach Ps. 49 12 אֲדָמֹת, dessen ת in dem ת des folgenden Worts unterging, zu lesen, was auch besser zu לאמים passt. **5** Der erste Stichos, der sich dem Metrum nicht fügt und aus Wendungen des 1. und 2. v. zusammengeflickt ist, darf um so eher für eine Textwucherung gehalten werden, als die folgenden Sätze gar nichts enthalten, was die Aufforderung: fürchte dich nicht, begründen oder auch nur veranlassen könnte. Nicht blos vom Osten her, auch vom Westen will Jahve die Israeliten sammeln, der Norden und der Süden **6** sollen sie nicht länger festhalten, — auch dies eine Verheissung, die später weit überboten wird. Ob diese Israeliten, von denen doch nur ein Theil unter babylonischem Scepter lebt, nun nach Dtjes.'s Meinung alle in den בתי כלאים c. 42 22 stecken, auf die תכלאי anzuspielen scheint? Sie werden Jahves Söhne und Töchter genannt, welche Vorstellung sich aus dem alten (hoseanischen) Bild von der Ehe zwischen Jahve und Israel leicht ergab, so bald einmal die Individuen als solche mehr hervortreten vgl. c. 50 1. Dtjes. ist zwar keineswegs ein Individualist, verheisst er doch das ברית עם, aber die Zerstreuung des Volkes, die Trennung von Zion lenkt von selbst mehr den Blick auf die Einzelnen. Dass sie zum Theil vom Ende der Erde hergeholt werden müssen, mag schon zur Zeit unseres Autors keine Hyperbel mehr gewesen sein. **7** enthält nur die Apposition zu den Objecten in v. 6b, sollte also damit zu einem Vers verbunden sein. »Jeden, der genannt ist mit meinem Namen«, der zum Jahve-Volk gehört, variirt in c. 48 1 f. Der Relativsatz, der dem part. beigeordnet ist, würde in den drei tautologischen Verben einen ganz unerträglichen Wortschwall enthalten, wenn man nicht annehmen dürfte, dass entweder בראתי Schreibversehen für יצרתי oder das letztere Variante zu dem ersteren ist. »Zu meiner Ehre geschaffen« ist eine Ergänzung zu dem אהבתיך v. 4. Jahve musste ein Volk haben, in und an dem er seine Herrlichkeit der Welt offenbaren konnte. Die Selbstgenügsamkeit Gottes wäre für die geschichtliche Religion ein unverständlicher Begriff; Jahve hat das Bedürfnis der Liebe und Ehre, und seine vornehmste Offenbarung erfolgt auch bei Dtjes. nicht in der Natur, sondern in der Geschichte.

*[8] *Man führe hervor das blinde Volk, [das Augen hat,* | *und die Tauben, die Ohren haben!*
[9] *Alle Völker sind versammelt zumal* | *und zusammengetreten die Nationen.*
*Wer unter ihnen meldet dies?* | *und das Frühere lassen sie uns hören,*
*Mögen stellen ihre Zeugen, dass [sie Recht geben,* | *und hören und sagen: glaubwürdig!*
[10] *Ihr seid meine glaubwürdigen Zeugen,* | *und meine Knechte, die ich erwählt [habe,*
*Damit sie erkennen und mir glauben,* | *und einsehen, dass ich es bin;*
*Vor mir ist kein Gott gebildet,* | *und nach mir wird keiner sein,*
[11] *Ich, ich bin Jahve,* | *und ausser mir ist kein Retter.*

---

**8—13** Das Volk, das Jahve zum Gott hat, kann und muss, wenn es auch noch so blind und taub ist, Jahves Zeuge sein im Kampf mit den Heiden und Heidengöttern. **8** Das erste Wort wird הוֹצִיא auszusprechen und als infin. abs. anzusehen sein: man führe hervor das Volk, nämlich als Zeugen vor die Gerichtsverhandlung, die nach v. 9 schon eingeleitet ist und begonnen hat. Der imper., den die meisten Exegeten bei unrichtiger Auffassung der Scene annehmen, könnte vermieden sein, weil schwer vorstellbar ist, wen Jahve dazu hätte anreden sollen; wahrscheinlicher aber ist mir, dass der Vf. eine Formel aus der Gerichtssprache benutzt, mit der der Richter oder eine Partei die Vorführung der Zeugen (aus dem umstehenden Haufen, darum יצא vgl. I Reg. 22 21) verlangt. Die lebhafte Phantasie des Vf.s, der ja schon einige Male eine solche Rechtsverhandlung dargestellt hat, nimmt an, dass die Parteien schon versammelt sind und Jahve eben das Wort genommen hat; dies Mal soll die Sache hauptsächlich durch den Zeugen Israel entschieden werden, der ja sowohl von Jahves früheren, als von seinen jetzigen Weissagungen weiss. Aber wurde nicht c. 42 18 ff. dies Volk blind und taub genannt? Freilich, aber es hat doch Augen und Ohren; mag es auch selber noch nicht die rechte Einsicht und rechten Glauben haben (v. 10), es kann doch die Thatsachen selber bezeugen. »Das blinde Volk, und Augen sind vorhanden« heisst nicht: das Volk, das blind ist, obgleich es Augen hat, sondern: das Volk, das zwar blind ist, aber doch Augen hat. Jahve spricht hier, wo er seinen Zeugen producirt, keinen Tadel über ihn aus, sondern umgekehrt eine Vertheidigung seiner Glaubwürdigkeit. Die Zustandssätze sind von הוציא abhängig. **9** Das perf. נקבצו ist nicht »unmöglich, weil sinnlos«, darum auch nicht die Form nach sehr unsicheren Beispielen als imper. zu behandeln; der Prophet hat diesmal eben eine andere Darstellungsform gewählt, und wenn die Zeugen vorgerufen werden, so müssen die Parteien schon da sein. Dagegen ist mit Oort יֵאָסְפוּ auszusprechen; das erste Distichon ist enger mit v. 8 zu verbinden, weil es die Aufforderung zum Vortreten der Zeugen motivirt. Nachdem nun alles geordnet ist, wendet sich Jahve zu den Gegnern, obwohl nicht mit directer Anrede: mögen sie nachweisen, dass sie Weissagungen haben, entweder (das wäre das Beste) von der Gegenwart und nächsten Zukunft oder doch ältere. זאת bezieht sich in etwas nachlässiger Weise auf den Inhalt der soeben gegebenen Weissagungen v. 1—7 zurück. Jahve verlangt aber auch einen Zeugenbeweis für etwa behauptete heidnische Weissagungen. Das letzte Distichon von v. 9 ist unklar; Subject von ישמעו könnten nur die Völker (oder ihre Götter) sein, was die aber hören sollen, begreift man nicht. Entweder muss man יַשְׁמִעוּ wie im vorhergehenden Stichos aussprechen oder יַצְדִּקוּ oder יַצְדִּקוּם, damit die Zeugen sie rechtfertigen (vgl. Job. 27 5), ihnen Recht geben; der zweite Stichos fährt dann fort: damit die Zeugen hören, was sie sagen, und dann ausrufen: Wahrheit, es ist wahr. **10** Nun redet Jahve seine Zeugen an, denn er hat wirklich Zeugen. Das נאם יהוה ist hier äusserst auffällig; selbst wenn der Vf. das Bild von v. 8. 9 fallen lässt, so wundert man sich doch über diesen ungewohnten Ausdruck und begreift nicht, warum ein so einfacher Satz, wie dass die Israeliten die Zeugen

[12] *Ich habe verkündet und gerettet,* *hören lassen . . . . . .*
*Nicht war unter euch ein Fremder,* *und ihr seid meine glaubwürdigen [Zeugen,*

*Und ich bin Gott [von uran],* [13] *auch fortan bin ich derselbe,*
*Keiner, der von meiner Hand rettet,* *ich thu's und wer will's wenden?*

---

der Wirksamkeit Jahves sind, als eine besondere Einraunung hervorgehoben werden kann. Dass unser Text nur durch etwas gewaltsame Redaction zu Stande gekommen ist, geht auch daraus hervor, dass die LXX C. Rom. in v. 10, C. Al. auch in v. 12 hinter עדי noch das Sätzchen hat: *και εγω μαρτυς*, ואני עד; hinter diesem Sätzchen könnte man geneigt sein, das נאם י׳ aus einem ursprünglichen נאמן abzuleiten, aber es ist auch ein נֶאֱמָנַי hinter עדי möglich. עבדי (עֲבָדַי?) könnte an sich zweites Subject, sei es blos in appositionellem Sinn, sei es als wirklich andere Person neben אתם sein, aber das erstere ist reichlich künstlich, das andere sachlich unmöglich, weil bei Dtjes. Israel selbst der Knecht ist; daher muss es zweites Prädicat neben עדי sein. Als Jahves Knecht, der immer um ihn war als sein Günstling, kann Israel auch Zeugnis ablegen für Jahves Weissagungen. Freilich liegt in diesem zweiten Prädicat noch mehr, Israel ist als auserwählter Knecht Jahves auch interessirte Partei, der daran gelegen sein muss, ob sein Gott wirklich Gott und sogar einziger Gott sei. Diese Wendung bewirkt daher vielleicht die Ablenkung von dem Bilde der Zeugenschaft zu dem Satz: damit ihr erkennt und mir glaubt, dass ich Gott bin; Israel hat denn doch seine Geschichte in erster Linie für sich selbst, nicht behufs der Zeugenschaft für andere Völker erlebt, und Dtjes. redet zwar oft zu oder von Heiden, aber doch auch dann für die Israeliten. Aber wahrscheinlich schrieb Dtjes. nicht die 2., sondern die 3. pers. ידעו u. s. w., die allein dem Zusammenhang ganz gerecht wird. Der Ausdruck: damit sie mir glauben, ist im Munde Jahves merkwürdig genug, aber bei Dtjes. wohl noch eher Ausfluss des Phantasiespiels mit der Gerichtsverhandlung, als Anwendung einer etwa schon bestehenden Formel *τῳ θεῳ πιστευειν*; und greift er nicht deutlich zurück auf ein voraufgegangenes נאמן? Das dritte Distichon in v. 10: vor mir ist kein Gott gebildet u. s. w., darf natürlich nicht zu der logischen Folgerung benutzt werden, als sei Jahve selber einmal »gebildet« oder entstanden; die Ausdrucksweise ist wieder die pathetisch-rhetorische, die bei dem Streben, möglichst viel zu sagen, weniger sagt, als sie will. **11** gehört noch zu den vorhergehenden drei Stichen. מִבַּלְעָדַי verneint doppelt. »Jahve« hat auch hier nicht irgend eine appellat. Bedeutung, sondern die historische: ich bin der Gott, der unter dem Namen Jahve grosse Thaten gethan hat und thut. Das Wort מושיע verräth, warum es dem Propheten bei seinem eifrigen Einreden auf das blinde Volk hauptsächlich zu thun ist, es soll wieder hoffen lernen. **12** An dem ersten Stichos ist nichts auszusetzen: »ich habe gemeldet und gerettet« fasst das Vorhergehende kurz zusammen. Dagegen reicht והשמעתי (wofür LXX merkwürdiger Weise שסעתי, *ωνειδισα*, liest) nicht zu einem Stichos aus; offenbar fehlt das Pendant zu הושעתי; das ו lässt man vor dem dritten Verbum mit LXX besser weg. והושעתי statt des impf. cons., weil nicht erzählt, sondern constatirt wird. זר für אֵל זר auch bei Jeremia (2 25. 3 13); Jahve und Israel gehören zu einander wie Verwandte, andere Götter wären Ausländer, Blutsfremde. Israel kann bezeugen, dass in ihm immer nur Jahve, nicht ein Fremder gewirkt hat; eine Behauptung, wie die Jer. 44 17 ff. erzählte, ist dem Vf. kein Gegenbeweis (vgl. c. 48 5). Dass das letzte Sätzchen ואני אל bedeute: dass ich Gott bin, sollten die Exegeten, die so übersetzen, auch beweisen; als Folgerung: und so bin ich Gott, ist es grammatisch möglich, aber sachlich abscheulich; die Übersetzung: so wohl ihr seid meine Zeugen, als ich Gott (Ew.) ist nicht besser. Möglich wäre noch: so wahr ich Gott bin, doch müsste es dann von v. 12 abgetrennt werden. Das ist nun freilich so wie so nöthig, doch muss man bei der einfachsten, bei Dtjes. hundertmal vorkommenden Fassung bleiben: ich bin Gott. Dieser Stichos ist das erste Glied des Distichons,

*[14] *So spricht Jahve,* *euer Erlöser, der Heilige Israels:*
*Um euertwillen entsende ich nach [Babel* *und stürze — — — —*
*Und die Chaldäer — — —* *— — — — — — — —*
[15] *Ich Jahve, euer Heiliger,* *der Schöpfer Israels, euer König.*

---

dessen zweites v. **13** lautet: und auch künftig bin ich derselbe; nur ist augenscheinlich das erste Glied zu kurz. Es fehlt das Pendant zu גם מיום, aber man kann es aus der LXX entlehnen: מעולם, von Alters her, muss nur dann nicht das in der LXX fehlende מיום aufgeben. מיום fortan vgl. Hes. 48 35. אל wie c. 40 18. Das letzte Sätzchen in v. 13 scheint eine Reminiscenz an c. 14 27 zu enthalten; solche Anspielungen, die zu Vergleichen einladen, sind für Dtjes. nicht eben günstig, denn sie machen die Überlegenheit des Jes. gar zu fühlbar: bei diesem der gewaltige concrete Gedanke, bei Dtjes. ein etwas unklares Pathos.

**14** f. steht für sich allein; v. 14 ist wegen seines unzweifelhaft verderbten Textes nicht recht verständlich. Um der Israeliten willen entsendet Jahve nach Babel, wen? das wird nicht gesagt. Die vielen Emendationen scheitern nach Dillm. sämmtlich an הורדתי, »auch abgesehen von dem holperichten Ausdruck und dem unzulänglichen Sinn«. Dass Dillm. etwas holpericht findet und deswegen ablehnt, ist eine überraschende und erfreuliche Wahrnehmung, da er sonst eine entschiedene Vorliebe dafür hat, den Autoren möglichst holperichte und stümperhafte Satzbildungen anzuhängen, aber wie grausam zerstört er unsere Freude durch seine Übersetzung: ich treibe als Flüchtlinge sie alle hinab (flussabwärts) [und] die Chaldäer auf den Schiffen ihres Jubels. Da etwa der Betrag eines ganzen Stichos fehlt, so ist wenig Aussicht vorhanden, dem ursprünglichen Wortlaut auf die Spur zu kommen. Die LXX hat für הורדתי etwa העירתי, für רנתם eine Form von רָתַק, der C. Al. ausserdem, wenn sein *κλοιοις* nicht Conjectur ist, für אניות etwa אזקים (Jer. 40 1). Dürfte man sich in den beiden letzten Fällen irgendwie auf die LXX verlassen, so wären vorher für בריחים die חורים von c. 42 22 gegeben: ich lasse niedersteigen in die Löcher sie alle, nämlich die Babylonier, die jetzt die Israeliten darin gefangen halten. Aber rechtes Zutrauen kann man zum Text des Cod. Al. nicht fassen, obgleich er mindestens so gut ist wie der hebräische und jedenfalls besser als Dillmanns Jubelschiffe, die flussabwärts fahren mögen. Ew. spricht das vorletzte Wort בַּאֲנִיּוֹת, was sehr annehmbar ist, nur nicht mit הורדתי verbunden werden sollte, denn es würde die Verpflichtung nach sich ziehen, auch die Änderung בְּצָרִיחִים כֻּלָּם für בריחים כלם anzunehmen, wobei man doch den Boden unter den Füssen verliert. Warum הורדתי בְּרִיחִים nicht möglich sein soll, weil andere Stellen von einem gewaltsamen Zerhauen oder Zerbrechen der Riegel sprechen, ist mir räthselhaft (vgl. Job. 17 16); כלם wäre bei dieser Lesung etwa in לכם zu verwandeln: ich lasse niederfahren die Riegel für euch, die Chaldäer aber, in Stöhnen ist ihr Jubel. Es ist nicht so schwer, etwas Mögliches zu finden, wie etwas Glaubwürdiges, und bei alledem bleiben die drei Disticha von v. 14 defect. Besonders vermisst man in dem Schlusssatz ein Verbum, an das sich v. **15** anzuschliessen haben würde, denn offenbar will v. 15 nicht ganz zusammenhangslos sagen: ich Jahve bin euer Heiliger, sondern nur zum Zweck eines pathetischen Abschlusses das Subject eines voraufgegangenen Verbums mit rauschenden Appositionen versehen. הורדתי steht für diese Verbindung doch wohl zu fern.

**16—21** kommt wieder auf das Hauptthema unserer Schrift zurück, auf die wunderbare Strasse durch die Wüste, die mit besonderer Emphase als die neue Wunderthat Jahves seinen früheren Thaten gegenübergestellt wird. **16** Der Eingang lässt hinter יהוה die gewöhnlichen epitheta ornantia vermissen. Indem sodann der Vf. nach einer Variation des Jahve verherrlichenden Prologs trachtet, kommt er auf die Gottesthat am Schilfmeer Ex. 14 zu sprechen, das grösste und das grundlegende Erstlingswunder in der

*[16]*So spricht Jahve* . . . . . . . . . . .
*Der da giebt in's Meer einen Weg,* *und in starke Wasser einen Pfad,*
[17]*Der ausziehen lässt Wagen und Ross,* *Streitmacht und Gewaltigen zusammen,*
*Daliegen sie, stehen nicht auf,* *sind ausgelöscht, wie ein Docht ver-[glommen:*

[18]*Gedenkt nicht an das Frühere* *und das Vorzeitliche beachtet nicht,*
[19]*Siehe, ich thue Neues,* *jetzt sprosst es, erkennt ihr's nicht?*
*Ja, setzen will ich in der Wüste [einen Weg* *und in die Einöde Ströme,*
[20]*Ehren soll mich das Wild des [Feldes,* *Schakale und Straussen.*

Denn ich gebe in die Wüste Wasser, Ströme in die Einöde,
Zu tränken mein erwähltes Volk, [21]das Volk, das ich mir gebildet, soll meinen [Ruhm erzählen.

---

Geschichte Israels. Da hat Jahve einen Weg durch das Meer gelegt, da hat er v. **17** die Ägypter besiegt. המוציא geht zur Noth, obwohl man eher ein Verbum des Vernichtens erwarten sollte, .ebenso חיל, für das man wegen des עזוז (vgl. Ps. $24_8$) lieber איש חיל sähe. יחדו, das ja fast immer am Schluss einer Aufzählung erscheint, passt auch hier besser ans Ende von v. 17a; ישכבו muss wohl, wenn man מוציא beibehält, ein ו cons. vor sich bekommen, das sich von יחדו abtrennen lässt. **18** So gross aber diese Gottesthat war und so gewiss Israel sie mit Recht als das grösste Ereignis der Vorzeit im Gedächtnis behalten, gepriesen, sich auf sie berufen hat, so soll sie doch ganz zurücktreten vor dem Wunder, das sich jetzt vorbereitet. Selbstverständlich meint Dtjes. nicht, dass man von jetzt an die Rettung aus Ägypten vergessen oder missachten soll (vgl. c. $46_9$), im Gegentheil, er will sie mit der sogleich anzukündigenden Rettung aus der Wüste vergleichen und verglichen haben. Das Verbot, vergleichbar dem »Seht weg von mir!« c. $22_4$, ist nur ein drastisches rhetorisches Mittel, das Folgende effectvoll hervorzuheben und in die hellste Beleuchtung zu rücken. **19** Schon ist Jahve dabei, das Neue zu schaffen, das das Wunder am Schilfmeer in Schatten stellen soll, schon wächst es empor, erkennt ihr's nicht? — lebhafte Rhetorik, die die Nähe des Wunders recht fühlbar machen soll. Aber mag sich noch so viel Rhetorik einmischen, so kommt einem doch zugleich der Eindruck, dass Dtjes. die ihm gewordene Audition c. $40_3$f. vollkommen ernst nimmt und jeden Augenblick das Sichtbarwerden des Wunders erwartet. אף, das »und« der Verwunderung: und hört, ich lege einen Weg durch die Wüste u. s. w. Das Wunder, so wie es Dtjes. sich vorstellt, Senkung der Berge, Entstehung von Strömen und reicher Vegetation, ist in der That unvergleichlich viel grösser, als die Trockenlegung des Watts im Schilfmeer nach der einfachen Darstellung des Jahvisten. ישימון kommt mit dem Artikel als Eigenname vor Num. $21_{20}$. I Sam. $26_1$, hier meines Wissens zum ersten Mal ohne Art. als Appell. (später in Dtn. $32_{10}$. Ps. $107_4$. $78_{40}$ u. s. w.). **20a** abschliessend: selbst die wilden Thiere werden Jahve ehren, wenn das Wunder geschieht. So spricht der Poet, der nicht bedenkt, dass die Straussen aus der umgewandelten Wüste schleunigst auswandern würden, dass ferner Hesekiel oder der Vf. von c. 34f. sich in die hier den Schakalen zugewiesene Rolle schwerlich hineinfänden. Über thierfreundliche Gesinnungen und das Gegentheil s. die Schlussbemerkungen zu c. $11_8$ S. 84. — v. 20b. 21 ist oben dem Dtjes. aberkannt. Die ersten zwei Stichen sind eine fast wörtliche Wiederholung von v. 19b; die Ehrung Jahves durch die Thiere und durch sein Volk bilden eine etwas sonderbare Parallele, die dadurch nicht besser werden würde, dass man sie für zufällig erklärte; die Tränkung des Volkes nimmt sich als Zweck für die Schöpfung der Ströme höchst kleinlich aus und erinnert in fataler Weise an die

*[22] *Und nicht mich hast gerufen du, [Jakob,* — *noch gar dich um mich bemüht, Israel,*
[23] *Nicht mir gebracht das Lamm [deiner Brandopfer,* — *noch mit deinen Schlachtopfern mich [geehrt;*
[24] *Nicht liess ich dich dienen mit [Opfergabe,* — *noch bemüht' ich dich mit Weihrauch,*
*Nicht kauftest du mir um Silber [Würzrohr,* — *und liessest das Fett deiner Schlacht-[opfer mich nicht schlürfen.*

---

nüchternen Umdeutungen dieser deuterojes. Audition durch die Späteren. Bei Dtjes., der ja nicht selten leere Wiederholungen hat, ist allerdings die Frage der Echtheit viel unsicherer zu beantworten, als etwa bei Jes. Gleichwohl überwiegt für mich die Wahrscheinlichkeit, dass Dtjes. mit v. 20a abschloss, also nur sagte: Jahve will die Wüste wunderbar umwandeln, dass ihn sogar die unvernünftige Creatur verherrlicht, — und dass v. 20b. 21 von dritter Hand als vermeintliche Verbesserung daneben gesetzt wurde, indem man das Wasser in der Wüste als Gegensatz zum Weg im Wasser stärker hervorhob, durch den kleinlichen Zweck, dem Volk Trinkwasser zu liefern, das Wunder der neuen Ströme (und den Werth des Volkes!) greller beleuchtete und statt der gleichgültigen (noch dazu unreinen) Thiere, für die sich nur der Poet interessirt, das Volk Jahve Psalmen singen liess. Zu זו vgl. die gleichfalls eingesetzte Stelle c. $42_{24}$b; das zweimalige עם spricht auch nicht grade für Dtjes.

**22—28** ist ein ähnliches Intermezzo wie c. $42_{18}$ff.: nicht Israel hat um Jahve, sondern Jahve hat um Israel geworben, Israel hat nur immer Schuld auf sich geladen und Jahve damit belastet, sie wieder zu beseitigen. **22** ־אתי, LXX: עַתָּה mit folgendem קְרָאתִיךָ; die Lesart der LXX passt vortrefflich zu dem ־כי in v. 22b, auch zum Vorhergehenden: so viel thue ich für dich (v. 14—20) und verlange doch keinen Dank dafür. Aber ihre Wortfolge לא עתה ק' spricht für den hebr. Text, der origineller ist: durch die Voranstellung des Suffixes soll nicht blos das Object sondern auch das Subj. hervorgehoben werden, damit man den Gegensatz zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, gleich fühle. Eigentlich hätte Israel Jahven rufen sollen, als es in Noth war, eigentlich durch möglichst reiche Opfer ihn zur rettenden That bewegen sollen, um so mehr, als es sündig war und die Noth selbst verschuldet hatte; statt dessen hat Jahve, wie Dtjes. ihn ja immer und immer wieder sagen lässt ($41_{9}$. $42_{6}$. $43_{1}$), Israel gerufen. Vielleicht, dass Dtjes. durch diese Sätze zu der Antithese unsers Abschnittes veranlasst worden ist. Dass der Gegensatz von ־אתי nicht »andere Götter« ist, bedarf kaum der Bemerkung. Dillm. polemisirt gegen die Übersetzung von קרא mit anrufen und verlangt: du hast mich nicht gerufen, weil, dadurch dass du dich um mich bemüht hättest. Diesmal fröhnt Dillm. seiner Neigung, seine Autoren möglichst schlecht und wunderlich schreiben zu lassen, auf Kosten der Sache. Man ruft die Gottheit, um sie auf sich und seine Bitte aufmerksam zu machen, sie herbeizurufen, sofern sie als abwesend gedacht wird; das Opfer ist nicht das erste oder gar das einzige Mittel, sie anzurufen, sondern nur das accedens, ein Mittel, den angerufenen Gott willfähriger zu stimmen. Wäre dem nicht so, so würde das alte Gesetz: niemand soll mit leeren Händen vor mich hintreten, gar nicht nöthig gewesen sein. Die Steigerung der Wirkung des Anrufens, die im reichlichen Opfer liegt, wird durch ־כי ausgedrückt: geschweige, dass. Der Prophet zieht den Umstand nicht in Betracht, dass Israel im Exil nicht opfern konnte, sondern nimmt ohne Rücksicht auf dies äussere Hindernis an, dass es nicht in der wahren religiösen Verfassung ist, um desto stärker die Wahrheit hervorleuchten zu lassen, dass Israels Erlösung blos Jahves Verdienst und Gnade ist. Wie oft, so kleidet er auch hier seinen im höheren Sinn völlig wahren Gedanken in Formen, die sich mit der gemeinen Wirklichkeit nicht recht decken; selbstverständlich ist es an sich gleichgültig, ob Israel Gott

*Nur dienen hast mich lassen mit [deinen Sünden,* *mich bemüht mit deinen Schulden,*
25 *Ich, ich tilge aus deine Missethaten*)* *und deiner Sünde gedenke ich nicht.*

*) um meinetwillen

---

mit oder ohne Opfer um Hülfe anruft. Trivial ist es den Vf. sagen zu lassen: Jahve könne zwar jetzt im Exil keine Opfer bekommen, wolle aber trotzdem gnädig sein; ein völliges Missverstehen des Abschnittes liegt aber in der Behauptung, es solle hier der »Aberglaube« bekämpft werden, dass Jahve durch den Opferdienst herbeigerufen werden könne. Gesagt wird nur **23**, dass Jahve nicht auf Opfer bestehe, seine Knechte nicht habe dienen lassen mit Opfergaben, aber nicht, um die Opfer für unnütz zu erklären, sondern um das freiwillige Entgegen- oder vielmehr Zuvorkommen Jahves zu betonen. הֲבֵיאתָ, wie das Ktib aussprechen wollte, ist von den Punctatoren nach der herrschenden Aussprache mit quiescirtem א vocalisirt (O. S. 566). כבד mit doppeltem Accusativ G.-K. § 139. מנחה hat hier noch den allgemeinen Sinn Opfergabe, Abgabe der Knechte an den Herrn, Tribut, darum bei העביד gebraucht. Weihrauch v. 23, Würzrohr v. **24a** zur Verschönerung des Opferduftes, letzteres nach Ex. 30 23 auch zum Salböl verwandt, beides nach Jer. 6 20 aus der Ferne bezogen, erst seit dem 7. Jahrh. erwähnt. Fett trinken ist höchster Genuss vgl. Jer. 31 14. **24b** Der Gegensatz zum Vorhergehenden: du hast mich arbeiten lassen mit deinen Sünden. Während die Israeliten als Jahves Gesinde für ihn arbeiten, einen Theil ihres Verdienstes als Abgabe ihm bringen und ihm beim Mahl aufwarten sollten, grade so wie im Menschenleben der Herr von der Arbeit seiner Sclaven lebt und sich ausserdem von ihnen bedienen lässt, hat umgekehrt Jahve wie ein Knecht für die Israeliten arbeiten müssen, um ihre Schulden zu beseitigen. Ihre Sünden machten ihm Arbeit, weil er sie durch die Weltmächte bestrafen lassen und sie selber nun wieder mit grosser Mühe in integrum restituiren muss. »Nur« (אך) das hat, sagt Jahve mit Ernst, fast mit Bitterkeit, Israel ihm angethan, statt ihn zu lieben und zu ehren, wie ein bevorzugter Diener sollte. Es scheint, dass der Gegensatz des העבדתיך und העבדתני eine leichte Verschiebung des anfänglich beabsichtigten Gedankengangs herbeiführt: bis v. 23a denkt der Vf. an die opferlose Zeit des Exils und das Fehlen des rechten Gottsuchens bei den Exulanten, das Verbum עבד führt zu der allgemeinen Vorstellung von den Pflichten und den Sünden, die dies Volk schon früher hatte und von denen die letzteren das Exil verschuldeten und Jahve die Arbeit auferlegten. Denn dass der Vf. nicht blos und nicht einmal vorwiegend an eine gegenwärtige Sündhaftigkeit des Volkes denkt, ist nicht allein aus der allgemeinen Haltung dieser cc., sondern auch aus dem v. 26 ff. geführten Beweis für die Sünden klar zu ersehen. Solche Verschiebungen sind häufig bei Dtjes. und erklären sich daraus, dass er hauptsächlich mit der Phantasie und dem Gefühl arbeitet und nur zu einem unsichtbaren Publikum, nicht zu Hörern spricht. **25** Ich bin's, der deine Vergehen tilgt, ich von mir aus, ungebeten von dir, ohne den Antrieb und die moralische Beihülfe, die dein Gottsuchen und eifriger Gottesdienst mir gewähren würde und sollte; denn wenn Israel Jahve eifrig anriefe, so würde das zwar die Sündenvergebung nicht »verdienen«, aber Jahve antreiben, es ihm leicht und lieb machen, die Sünden zu beseitigen und das Exil zu wenden. Dtjes. geht hier nicht blos über einen Jes. und Jeremia, sondern auch über den viel weicheren Hosea weit hinaus: der letztere arbeitet auch darauf hin, das Volk zu jenem Gottsuchen zu bewegen, sieht das aber als unumgängliche Bedingung für die Verwirklichung der heissen Sehnsucht Gottes nach Gnadenerweisung an, Dtjes. fühlt die sittliche Nothwendigkeit dieser Bedingung nicht oder (wenn man unsere Ausführung als ein Wirken im Sinne Hoseas verstehen will) nicht in demselben Grade; Jahve ist nicht blos geneigt, auch ungebeten die Sünde zu tilgen, er thut es wirklich. Bei den alten Propheten muss Jahve in dem sittlichem Verhalten des Volkes einen gewissen Rechtsgrund vorfinden,

[26] *Hilf mir gedenken, lass uns rechten [zusammen,* — *zähle du auf, damit du Recht habest!*
[27] *Dein erster Vater sündigte,* — *und deine Wortführer waren treulos [an mir.*
[28] *So musste ich entweichen [mein Erbe],* — *. . . . die heiligen Thore,*
*Und überliefern dem Banne Jakob* — *und Israel den Lästerungen.*

---

wenn er für es soll thätig sein können; in und seit Deuterojes. wird die Neigung immer stärker, den genügenden Rechtsgrund in der Günstlingsstellung Israels oder in Jahves eigenem Interesse zu erblicken. Welches von diesen beiden Motiven unser אזכר־ beherrscht, ist nicht zu entscheiden, denn das למעני überfüllt den Stichos und dürfte aus c. 489. 11 eingetragen sein. Von der »freien« Gnade Gottes sollte man übrigens hier nicht sprechen, wenn man das edle Wort frei in sittlichem Sinne versteht; Dtjes. steht hier nicht auf dem Niveau der grossen Propheten und des N. T.s, eher auf dem Standpunct des alten Wortes: wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig. Damit soll diese den Semiten eingewurzelte persönliche Auffassung nicht herabgesetzt werden, ist sie doch die zwar vielfach sinnlich und egoistisch ausgeartete, aber an sich edelste Grundlage der allerhöchsten Auffassung vom Liebesverhältnis zwischen Gott und den Seinen. Das impf. אזכר־ setzt das part. fort. **26** In der v. 24b betretenen Spur fortfahrend, bietet Jahve den Israeliten den Beweis an, dass sie ihn durch ihre Sünden haben arbeiten lassen, und zwar folgt Dtjes. wieder seinem pathetischen Triebe, bis auf den Anfang zurückzugreifen. »Erinnere mich«, im Gegensatz zu dem לא אזכר, »zähle du auf«, nämlich was du vom Gegentheil deiner Sünden anführen kannst. Das Rechten wie c. 118, der Ausdruck aber wie c. 411. Die Aufforderung kann von Israel nur mit Stillschweigen beantwortet werden, darum redet Jahve weiter **27**: dein erster Vater sündigte. Vielleicht schwebt dem Vf. Hos. 123. 4 vor. Denn dass mit dem Ahnherrn Israels Jakob, dessen Name bei Dtjes. so häufig mit Israel abwechselt, gemeint sei, versteht sich von selbst, da vom Sündigen die Rede ist, während sonst zur Zeit unseres Vf.s unter dem Einfluss des Jahvisten auch Abraham als erster Vater gelten konnte vgl. c. 512. An Adam wird man nicht denken dürfen, wenn man nicht eine völlige Entgleisung des Vf.s annehmen will. Dass auch die מליצים, die Dollmetscher (Gen. 4323; in II Chr. 3231 in der secundären Bedeutung die Gesandten), wie hier die Propheten, Job. 3323 die Engel genannt werden, oft treulos waren, weiss Dtjes. aus den älteren Prophetenschriften. Wenn aber Patriarch und Propheten sündig waren, wie viel mehr das übrige Volk! **28** Der Abschluss ähnlich wie c. 4225. Das erste Distichon scheint jedoch verstümmelt zu sein; die Lücke verlegt man wohl am Besten hinter das Verbum. Lesen wir ואחלל נחלתי nach c. 476 (eine Alliteration wie in קנה — קנית v. 24), so würde die Ähnlichkeit beider Wörter den Ausfall einigermassen erklären und wohl auch für חלל ein passendes Object gefunden sein. Obwohl חלל nach Hes. 1319. Klagel. 22 auch שרי קדש zum Object haben könnte, so möchte doch vor diesem acc. ein anderes Verbum ausgefallen sein. Oben ist שרי־ als שָׁעֲרֵי־ ausgesprochen, weil die heiligen Beamten (der Ausdruck kommt noch I Chr. 245 vor, aber wahrscheinlich als Zusatz) in diesem Zusammenhang doch sehr befremden, es wäre denn, dass man ihnen nach Klagel. 22 ein Wort wie ממלכה oder מלכי vorhergehen liesse oder auch בית־ oder dgl. אתנה hat subjective Färbung: ich musste geben; vor beiden Verben ist das ו consec. zu schreiben vgl. c. 4225. »Bann« ist gottverhängte Vernichtung; von den Schmähungen der Nachbarvölker über Israel, die Jeremia angedroht hätte, sprechen fast alle exilischen und nachexilischen Stimmen. Der Schluss würde unbefriedigend ausklingen und die Wiederholung des Trostwortes v. 25 wünschenswerth erscheinen lassen, wenn nicht der Prophet es vorzöge, einem solchen Lieblingsthema eine volltönigere Ausführung zu widmen, die jetzt folgt. Hat schon v. 22—28 einen gedichtartigen Character (wozu es bei Dtjes. allerdings überall nur einer geringen

*44 [1] *Und nun höre, Jakob, mein Knecht,* *und Israel, das ich erwählte:*
[2] *So spricht Jahve, der dich schuf,* *dich bildete vom Mutterleib an, dir hilft:*
*Fürchte dich nicht, mein Knecht [Jakob,* *und Jeschurun, das ich erwählte,*
[3] *Denn ich giesse Wasser auf [das Durstige* *und Rieselfluthen auf das Trockene.*
*Ich giesse meinen Geist auf deinen [Samen* *und meinen Segen auf deine Sprösslinge,*
[4] *Und sprossen werden sie wie [zwischen Wassern Gras,* *wie Weiden an Wasserbächen.*
[5] *Dieser sagt: Jahves bin ich,* *und der nennt sich mit dem Namen [Jakobs,*
*Und jener beschreibt seine Hand [„Jahves eigen“* *und empfängt den Zunamen Israel.*

Glättung des Metrums und Abtönung der Klangfarbe bedarf), fünf Vierzeiler, so noch mehr die vier Vierzeiler von

44 **1—5.** Dies Gedicht verheisst die Ausgiessung des göttlichen Geistes und Segens auf die Israeliten und als Folge davon den freiwilligen Anschluss von Proselyten an Jahve und Israel, stellt also dem vorhergehenden tadelnden und klagenden Wort die Verheissung ebenso gegenüber, wie es c. 43 1 ff. gegenüber dem Schluss von c. 42 geschah. **1. 2a**, der erste Vierzeiler, die Einleitung, wie gewöhnlich weit ausholend. ועתה wie c. 43 1. In v. 2a ist die Verbindung יצרך מבטן durch v. 24 vgl. c. 49 5 geschützt. **2b. 3a**, der zweite Vierzeiler. ישרון, nachgeahmt Dtn. 32 15. 33 26, sonst nicht vorkommend, ein neugeschaffener Ehrenname Israels, wie זְבֻלוּן gebildet, von ישר, redlich, wacker, vielleicht mit Anspielung auf den Titel der Liedersammlung ספר הישר Jos. 10 13. II Sam. 1 18 (I Reg. 8 53 LXX), wenn diese Sammlung vorexilisch ist. Wenn Dtjes. in dem eben vorher ausgesprochenen Tadel über Jakob c. 43 27 an die Stelle Hos. 12 4 und also auch an Hoseas Deutung des Namens Jakob gedacht hat, so könnte Bacher (ZATW. 1885, S. 161) richtig vermuthet haben, dass der neue Eigenname im Gegensatz zum alten gebildet sei: zwar Jakob, der listige Übervortheiler seines Bruders, dennoch Jeschurun, der Fromme. Jahve will Wasser giessen auf das Durstige. צמא soll obwohl masc. gewiss nichts anderes bedeuten, als das folgende femin. Der Gedanke, der bei dieser Verheissung dem Vf. vorschwebt, ist ohne Zweifel zunächst derselbe, der sich immer einstellt, so bald er von der Erlösung spricht; aber die wunderbare Umwandlung der Wüste fängt immer mehr an in übertragenem Sinn behandelt zu werden. צאצא von יצא. **3b. 4** Der dritte Vierzeiler steigert die Verheissung der Wasserausgiessung zur Geistesausgiessung (vgl. Joh. 1 33), die ähnliche Folgen hat wie in der Dichtung c. 32 15. Der Geist ist hier nicht der Bringer wunderbarer Kräfte oder höherer Lebensordnung, sondern der göttliche Lebenshauch, der wunderbares Blühen und Gedeihen hervorbringt (vgl. Hes. 37 11—14), darum kann im parallelen Gliede »mein Segen« stehen. בבין v. 4, das keinen Sinn giebt, ist nach der LXX in כבין מים zu verbessern, vgl. auch den parallelen Stichos; ich verstehe nicht, warum so wenig Erklärer dieser Lesart folgen, die doch schwerlich auf einer Conjectur der LXX beruht. Dass im Bisherigen nur vom physischen Aufblühen Israels die Rede war, zeigt **5**, das vierte Tetrastich. Unter dem dreimaligen זה sind natürlich Nichtisraeliten verstanden, weil nur für diese die Benennung nach Jakob etwas Neues ist; wenn aber der Vf. nicht mitten unter den Fremden lebte, hätte er sich schwerlich so kurz ausdrücken können. Nicht als Völker wie c. 2 2 ff., sondern als Privatpersonen schliessen sich die Fremden an Israel an. Die meisten Völker sind zur Zeit des Vf.s in ihrer nationalen Geschlossenheit zerstört, durch einander geworfen und zersetzt; Israel

*6 *So spricht Jahve, der König Israels, und sein Erlöser, Jahve der Heere:*
*Ich bin der Erste und der Letzte und ausser mir kein Gott.*
7 *Und wer ist wie ich? er trete her und rufe und melde es und stelle es mir gegenüber!*
*Wer liess hören von uran das Künftige? und was kommt, mögen sie uns melden!*
8 *Erschreckt nicht und seid nicht ängstlich, hab ich nicht längst hören lassen und gemeldet?*
*Und ihr seid meine Zeugen, ob ein Gott oder ein Fels sei ausser mir.*

---

wird nach Dtjes. wieder ein Volk werden, nicht so ohne Weiteres die anderen zertrümmerten Nationen. Dass Dtjes. die Weltlage und die Zukunft richtig gesehen hat, das hat die Folgezeit erwiesen; das Verdienst kommt aber nicht auf Rechnung eines besonderen Scharfblicks und einer wirklichen Weltkenntnis, sondern seines Glaubens an den eschatologischen Satz, dass Israel noch einmal Weltmittelpunct werden muss, und der inzwischen gemachten Erfahrung, dass die Völker als solche Israel eher feindlich als freundlich gesinnt sind. Als Einzelne werden sich die Heiden Jahve zu eigen geben und sich Israel angliedern. Man wird »seine Hand beschreiben ליהוה«; zu dem Dativ der Widmung vgl. c. $8_{1}$, zu כתב mit dem acc. dessen, was beschrieben ist Ex. $32_{26}$. Hes. $2_{10}$ u. öfter (allerdings sind diese Stellen keine ganz genügenden Beispiele mit ihrem כתוב, das auch pass. von כתב על sein könnte). Solche körperlichen Malzeichen sind bei den späteren Autoren beliebt vgl. z. B. Hes. $9_{4}$. Apk. $7_{3}$. $13_{16}$, auch Gal. $6_{17}$. Da das Eintättowiren von Schriftzeichen in die Haut Lev. $19_{28}$ verboten wird, so muss die Sitte in späterer Zeit verbreitet gewesen sein (vgl. auch Ex. $13_{16}$) und hatte wahrscheinlich superstitiösen Character. Ein jüngerer und mehr gesetzlich gesinnter Schriftsteller hätte vermuthlich diesen Zug vermieden und lieber von der Beschneidung gesprochen. Da יִקְרָא einen anstössigen Sinn ergiebt, weil Jakob dabei zum Gott würde, so muss man, woran schon Ges. dachte, יִקָּרֵא und danach auch יְכֻנֶּה lesen; zu כנה ist das arabische kunja, Zuname, und das aramäische כְּנֵי, כִּינוּי zu vergleichen. Die Fremden werden sich den Ehrennamen Söhne Jakobs, Israeliten beilegen, nach gänzlichem Aufgehen in Israel streben, eine Erwartung, die vielleicht (wegen ברכה v. 3) an Gen. $12_{3}$ anknüpft, aber weit darüber hinausgeht. Und in wie ganz anderem Tone wird c. $56_{3}$ff. von den Fremden gesprochen!

6—8, ein Abschnitt, der erst v. 21 ff. fortgesetzt zu werden scheint: Jahve allein ist Gott, er hat es durch seine Weissagungen bewiesen; ausser ihm giebt es überhaupt keinen Gott. **6** Israels König heisst Jahve auch c. $41_{21}$, Jahve der Heere hier zum ersten Mal, ohne dass man einen andern Grund für dies Prädicat ausfindig machen könnte, als das Streben nach volltönenden epith. ornantia. »Ausser mir ist kein Gott«, ein Satz, der noch klarer, als c. $43_{10}$f. geschehen, den Monotheismus proclamirt, characteristischer Weise wieder mit Betonung der Einzigkeit Jahves in der Zeit, die dem Propheten gewaltiger erschienen sein muss als seine Einzigkeit im Raume; auch hier bewährt er sich als idealistische Natur. **7** Den Beweis liefert wieder die Weissagung. Die LXX hat »wer ist wie ich« als selbständigen kleinen Satz fassen müssen, weil sie hinter ihm noch das Verbum יעמד hat, das wohl eher im hebr. Text vergessen, als im griechischen zugesetzt ist; auch wäre קרא statt יקרא zu erwarten, wenn dies Verbum von מי abhinge, und vor יגידה würde das ו fehlen. Demnach haben wir eine lebhafte Herausforderung in der Art von c. $41_{21}$: ist wirklich, im Widerspruch mit der eben vorhergehenden Behauptung, jemand da, der mir gleicht, dann hervor mit ihm, er »rufe« (c. $40_{3}$) und melde »es«, nämlich das zu Meldende, das, was er erzählen kann von zukünftigen Dingen. Zu

[9] Die Former des Bildes sind alle nichtig,
Und ihre Werthen nützen nicht,
Und ihre Zeugen (?), die sehen und erkennen nicht, damit sie zu Schanden werden
[10] Wer einen Gott formt, hat ein Bild gegossen, um nicht zu nützen:

---

ערך mit ל ist etwa Job. 32 14 zu vergleichen: Jemandem Worte gegenüberstellen in der Disputation. Ganz unverständlich sind die folgenden Worte: משומי עם־עולם. שום soll gründen bedeuten, aber die LXX empfindet nicht mit Unrecht dabei das Bedürfnis einer Orts- oder Zeitangabe, das sie freilich mit ihrem *εις τον αιωνα* sonderbar genug befriedigt. עם עולם heisst Hes. 26 20 die todte Menschheit, die Bevölkerung der Unterwelt; ob es hier das uralte Volk Israel (!) oder die urzeitliche Menschheit (und demnach wohl die Weissagungen Henochs oder gar Adams?) meine, darüber streiten die Ausleger. Mag man die Frage entscheiden, wie man will, so kann man den Satz: seitdem ich die Menschheit schuf, im griechischen Text nirgends, im hebräischen nur hinter יקרא oder vielmehr יִקְרָא unterbringen. Viel besser als eine solche Umstellung (mit der ich mir bisher geholfen hatte) ist der glückliche Gedanke Oorts, zu lesen, wie folgt: מִי הִשְׁמִיעַ מֵעוֹלָם אֹתִיּוֹת וַאֲשֶׁר wodurch zugleich der letzte Stichos des Verses den Zwilling: das Kommende und was kommt, los wird. Das מעולם geht so weit zurück, wie nach Dtjes.s Gewährsmann, dem Jahvisten, die Weissagungen Jahves, also bis auf die Zeit Noahs oder, wenn Dtjes. schon die gegenwärtige Jahve-Elohim-Bearbeitung von Gen. 2 und 3 kennt, bis auf Gen. 3. לָמוֹ ist sinnlos, da die etwaigen Rivalen Jahves ihm und seiner Partei, nicht ungenannten Dritten, ihre Leistungen vorzulegen haben, ein dat. eth. wäre bei הגיד ein unbegreiflicher Stilfehler; entweder ist wegen לי in v. 7a auch hier לי oder mit Trg. לנו zu lesen; auch das *υμιν* der LXX mag aus *ημιν* entstanden sein. **8** Auch hier unterliegt der Text mancherlei Bedenken. Für פחד hat LXX כחד. אַל תְּכַחֲדוּ, verleugnet nicht (was ihr, meine Zeugen, von mir wisst, euern Glauben an mich), würde zu dem שובה אלי v. 22 wohl passen; zu vergleichen wäre die häufige Anwendung dieses Ausdrucks im Hiob (6 10. 15 18. 17 11 vgl. Ps. 40 11), zur Sache c. 48 5 ff. Aber es wäre dann auch לא zu schreiben, und zu v. 21 f. passt auch die Aufforderung: erschreckt nicht! תרהו mit ĭ von רהה, mit î von ירה, kommt sonst nicht vor; de Lag. will תרהבו (im aramäischen Sinne, aufgeregt sein), andere תראו; Ges. vergleicht arab. wariha, fatuus, prae metu attonitus fuit. In השמעתיך ist entweder das singul. Suff. in den Plural zu verwandeln (LXX) oder besser ganz wegzulassen. Ob אלוה vor dem Buch Hiob vorkommt, ist einigermassen zweifelhaft (trotz Hab. 1 11, wo man אֱלֹהוֹ lesen kann und gar trotz Hab. 3 3); vielleicht schreibt man besser אלהים, schon deswegen, weil hier eine recht allgemeine Bezeichnung eher zu erwarten ist als die weihevolle des Textes. Das Sätzchen: »ich weiss es nicht« könnte man zu jenen pathetischen Aussprüchen rechnen, die mehr sagen wollen, als sie wirklich thun, aber selbst unter dieser Voraussetzung klingt es doch übernaiv und klappt nach, auch ist בַּל sehr selten bei Dtjes. (s. zu v. 9 ff.), daher halte ich es lieber für ein verballhorntes בִּלְעָדַי (wofür das vorhergehende מבלעדי wieder wegfallen kann) und lese mit Klost. וְאֵם צוּר.

**9—20** schildert die Anfertigung von metallenen und hölzernen Götzenbildern und weist nach, wie lächerlich und gedankenlos es dabei zugeht. Der Abschnitt zerreisst den Zusammenhang von v. 6—8 und v. 21 f. und gehört so wenig dem Dtjes., wie Jer. 10 1—16 dem Jeremia; wer v. 8 unverändert beibehält, kann ihn ebenfalls diesem Abschnitt zurechnen. Schon die Sprache hat manches Auffällige, noch stärker weicht der Rhythmus und Stil ab; vor allen Dingen kann man dem pathetischen Dtjes. nicht diese Detailmalerei zutrauen. Wenn er die Bilder angreift, so geschieht es, um die Hoheit Jahves recht hervorzuheben, nicht um einen lehrhaften Beitrag zur theologischen Polemik und zur Seelsorge zu liefern. Der Abschnitt erinnert am meisten an die Bekämpfung der Bilderanbetung im B. Daniel, besonders dem griechischen, in Baruch 6 und ähnlichen Producten der spätesten Zeit. **9** Die Former des Bildes sind Nichtigkeit; Dtjes. sagt

[11]Siehe, alle seine Beschwörungen werden zu Schanden,
Und die Zauber, die sind von Menschen her.
Mögen sie sich alle versammeln, hertreten,
Sie werden erbeben, zu Schanden werden zumal.
[12]Der Meister in Eisen Axt arbeitet mit der Kohlengluth,
Mit Hämmern formt er's und macht's mit seinem kräftigen Arm,
Auch hungert er und ist kraftlos, trinkt kein Wasser und lechzt.

---

In solchem Fall »wie nichtig«, »als nichtig gerechnet« c. 40 17.23, nur die Bilder selber nennt er תהו c. 41 29. חמודיהם wie חמדת נשים Dan. 11 37. בַּל bei Dtjes. c. 40 24, hier aber dreimal und in Sätzen, in denen Dtjes. immer לא schreibt. Übrigens fehlt v. 9b mit Ausnahme des letzten Wortes in der LXX. Zu הועיל vgl. c. 30 5.6. עדיהם sind wohl die Zeugen der Götzen nach c. 43 9. המה ist überpunctirt als verdächtig, kann hier aber ebenso gut stehen v. 11, nur muss man nicht übersetzen: ihre Zeugen sind sie selbst, nämlich die Bildverfertiger, weil dann das Suff. auf den Begriff der Nichtsnutzigkeit bezogen werden muss und der Stil noch schlechter wird, als er schon ist (dies natürlich gegen Dillm.). Sie sehen und erkennen nicht, d. h. sind thöricht vgl. v. 18, — damit sie zu Schanden werden, die Folge als Absicht (c. 28 13). Schwerlich ist der Sinn von v. 9b: sie bekommen nichts zu sehen wie c. 41 26, weil dazu ידעו nicht gut passt. **10** Wer hat etwas so thörichtes gethan? wäre eine etwas theatralische Frage; vielleicht spräche man besser יצר als impf. oder part. Wahrscheinlich ist keine Frage beabsichtigt, vielmehr מי in der Bedeutung: wer nur immer, derjenige welcher, zu fassen vgl. c. 54 15. Koh. 5 9; der Nachsatz ist mit ו eingeleitet (G.-K. § 145, 2) und פסל mit Nachdruck dem אל gegenübergestellt: einen Gott meinte er zu bilden, ein blosses Bild ist es geworden, das zu nichts nützt (Jer. 7 8), ihn nicht retten kann v. 17. **11a** ist enger mit v. 10 zu verbinden, nicht mit v. 11b, wie nicht blos die Verstheilung, sondern auch die Punctation thut. Was die Genossen sollen, die von dem einen als Genossen des Gottes (mit Berufung auf Hos. 4 17), von dem anderen als die des Künstlers angesehen werden, und warum grade sie zu Schanden werden sollen, das begreift man nicht, um so weniger, als in der ganzen Fortsetzung der Bildmacher und Bildanbeter eine und dieselbe Person sind; und der zweite Satz: Werkmeister sind Menschen, enthält ausser dem räthselhaften מן vor אדם eine so tiefsinnige Wahrheit, dass er für gewöhnliche Leser nicht geschrieben sein könnte. Mindestens sollte man bei unserer Punctation מאפס oder מאין für מאדם schreiben; doch würden Ktib und LXX das schon gethan haben, wenn ihnen das die Handschriften irgend gestattet hätten. Wegen des Prädicats »von Menschen stammend« muss das Subject etwas bezeichnen, was die Heiden von der Gottheit ableiten, das sind חֲרָשִׁים, Zauber, durch die das Bild ein Fetisch wird und die die Adepten (c. 3 3) von den Göttern gelernt zu haben glauben. Ebenso ist חֲבָרָיו auszusprechen, seine, des Bildverfertigers, Zaubersprüche, die auch c. 47 9.12 als Schutzmittel der Heiden gegen Gefahren und als nutzlos bezeichnet werden und die ebenfalls bei jenem Geschäft eine Rolle spielen. »Doch bevor ihr's lasset rinnen, betet einen frommen Spruch«, heisst es auch beim Guss der christlichen Glocke, die früher ja ebenfalls geheimnisvolle Kräfte besass. יבשו und מאדם Ps. 10 18 expliciren das לבלתי הועיל in v. 10. **11b** Selbst wenn alle Bildformer zusammentreten, um ihre Kraft und geheime Wissenschaft zum Werk zu vereinen (41 6 f.), sie werden »erbeben und zu Schanden werden« wie die Gottlosen von Ps. 14 5 f. **12** Der Vf. vertieft sich nun in die Einzelheiten des Handwerks; eine sehr ähnliche, von der unsrigen wohl beeinflusste Schilderung findet sich Weish. 13. Zuerst wird beschrieben, was der »Eisenkünstler« macht. חרש ברזל entspricht dem ח' עצים in v. 13. Die LXX erkennt allerdings beide Male den stat. constr. ח' nicht an und muss daher jedes Mal ein Verbum ergänzen, da Eisen und Holz für sie acc. werden. In v. 12 zieht sie das Schlusswort von v. 11 heran: יחד, *ωξυνε* (von חדד). Aber der Satz: der

[13]Der Meister in Holz hat gezogen die Schnur,
Umreisst es mit dem Stift, macht's*) mit Schnitzmessern
Wie das Bildnis eines Mannes, wie ein Prachtstück von einem Menschei
[ein Haus zu bewohnei
[14]Er fällte sich Cedern und nahm eine Steineiche,
Und eine Eiche liess er sich stark werden unter Waldbäumen,
Er pflanzte eine Fichte, und der Regen machte sie gross,
[15]Damit sie Menschen diene zum Brennen.
Und man nahm davon und wärmte sich;
Theils zündet man es an und bäckt Brod,
Theils macht man einen Gott und wirft sich nieder,
Hat es zu einem Bild gemacht und bückt sich davor.

*) Var.: Mit dem Zirkel umreisst er's, macht's

---

Künstler schärft das Eisen (der Axt), hat mit oder ohne Axt in v. 12 keine Berechtigung das Suff. von יצרהו u. s. w. zeigt deutlich genug, dass kein anderer acc. vorhergegange ist, als die von v. 10. Und warum sollte auch das Schärfen des Werkzeugs erwähr sein, zumal da im Folgenden nur die Hämmer als Werkzeuge des Metallarbeiters vo kommen? Zu diesem Handwerksmann passt auch nicht מעצד, die Axt, die zum Hol fällen dient Jer. 10[3]; daher ist מעצד entweder ein Schreibfehler, z. B. für עצב, oder abe und zwar viel wahrscheinlicher, eine Glosse zu ברזל, eingesetzt von einem Leser, der wi die LXX ברזל als acc. zu יחד ansah. Prädicat zu 'ח' ב ist פעל oder יפעל und dieser erst Satz dem ersten von v. 13 ziemlich ähnlich. Zuerst wird das Bild über der Kohlenglut (c. 54[16]) gegossen und darauf mit dem Hammer und Klöpfel ausgearbeitet vgl. zu c. 41 Ob der Künstler aus Eifer oder einem frommen Aberglauben fastet, sagt leider der V nicht. Zu זרוע כחו vergleicht Ges. das bekannte magna vi bracchia tollunt. ויעף ve wandelt die LXX auf dem Wege der Conjectur mit Benutzung der beiden ersten Buch staben von v. 13 in ויבחר, das sie für v. 13 gebraucht, wie sie ja auch das יחד am Schlus von v. 11 verdoppelte: wird nicht auch im Ktib der Text oft auf diesem Wege entstande sein? **13** Viel ausführlicher spricht der Vf. vom Holzkünstler und jedenfalls aus eigene Anschauung. Es ist der richtige Handwerksbetrieb für den Hausbedarf, den er schilder Der Meister legt erst die Messschnur an den Holzblock, um die Dimensionen festzu stellen, macht dann mit dem Stift (שׂרד *απ. λεγ.*) die Umrisse der Gestalt und schnitz endlich die Figur mit Schnitzmessern oder Meisseln aus (מקצעות nur hier). Offenbar sin יתארהו — מקצעות und ובמחוגה — יעשהו Varianten, ohne dass man sagen kann, welche di ursprüngliche ist. Die Aussprache des zweiten יְתָאֳרֵהוּ mit ŏ und qam. chath. scheint au einer Künstelei der Punctatoren zu beruhen, die mit diesem sonderbaren denom. von אֵר andeuten wollen, dass die Gestalt immer deutlicher hervortritt, je länger der Bildhaue arbeitet. שבת ist mit dem acc. construirt wie in dem Ausdruck ישב הכרבים vgl. Ps. 22 wenn man nicht lieber בבית schreiben will. Das Haus braucht nicht als Tempel vor gestellt zu werden, kann auch ein kleines Schutzdach oder ein Zelttuch sein, das di Weiber webten (II Reg. 23[7]. vgl. auch Act. 19[24]). **14** Das in v. 13 gezeichnete Bil gefällt dem Vf. so, dass er es jetzt noch viel ausführlicher auszumalen sich anschickt wobei er auf den allerersten Anfang zurückgeht. לכרת kann man weder an das Vorher gehende noch an das Folgende anschliessen, auch kein היה ergänzen oder gar ein שלח es bleibt nur übrig, ל als Schreibfehler zu betrachten und כָּרַת zu schreiben (vgl. LXX) Der Bildhauer fällt, ja lässt wachsen Bäume von hartem Holz, um sie später in Götte zu verwandeln. In der LXX fehlt ארזים bis לו. In ויאמץ, das keinen acc. hat, lässt ma am Besten das ו weg: und eine Eiche liess er sich stark werden. »Unter Waldesbäumen ist der spätere Gott aufgewachsen, und Regen hat ihn gross gemacht: welch lächerliche Ursprung. ארן, assyr. irin, Ceder; die alten Übersetzer *πίτυς* und ähnlich. **15** והיה könnt

[16]Die Hälfte davon hat er im Feuer verbrannt,
Über seinen Kohlen brät er Fleisch, isst einen Braten und sättigt sich,
Auch wärmt er sich und sagt: Haha, ich bin warm, ich sehe Feuer;
[17]Und den Rest davon machte er zum Gott, zu einem Bild und bückt sich davor,
Wirft sich nieder und betet zu ihm: Rette mich, denn mein Gott bist du.
[18]Weder erkennen sie es noch sehen sie es ein,
Denn verklebt, um nicht zu sehen, sind ihre Augen, um nicht klug zu sein,
[ihr Herz.
[19]Und nicht denkt er so weit zurück, hat weder Erkenntnis noch Einsicht, zu
Die Hälfte davon verbrannte ich im Feuer, [sagen:
Buk auch auf seinen Kohlen Brod, brate Fleisch und esse, —
Und sein Überbleibsel mache ich zum Greuel, vor dem Holzklotz bücke
[ich mich?

---

ei diesem späten Schriftsteller auch heissen sollen: und er wurde; es ist überhaupt weifelhaft, ob man die Syntaxregeln der älteren Sprache hier anwenden darf; indessen ommt man mit dem perf. cons. (*ἵνα ἦ*) zur Noth aus. Man nahm »von ihnen«, von den enannten Bäumen, ahnungslos und unbefangen, ohne daran zu denken, was aus ihnen och Grosses werden kann, und »wärmt sich«. אַף — אַף, sowohl wird er es anzünden nd Brod darüber backen, als auch einen Gott daraus machen, letzteres nach der Übertreibung Weish. 13 13 nur aus dem letzten unnützen Abfall. Die launenhafte, fetischitische Vermengung alltäglich prosaischer Nothdurft und religiöser Devotion, dem Juden er nachprophetischen Zeit gewiss viel auffälliger als dem Israeliten der Königszeit, ist icht blosse Caricatur, aber dem Kleinleben der unteren Stände äusserlich abgesehen nd nicht ohne Weiteres als Characterbild des Bilderdienstes zu gebrauchen. סגד, auch . 46 6, ist aramäisch. Für למו ist, da wegen עשהו kein plur. stehen kann, לו zu schreiben; enn dass man nach einer phönizischen Analogie למו als Singular auffassen dürfe (G.-K. 103, 2 Anm.), ist sehr zweifelhaft. **16** Nach dem hebr. Text sind zwei Hälften nicht in Ganzes, sondern es bleibt noch ein Rest übrig; und hat es einen Sinn, das verbrannte Iolz zu demjenigen, über dem Fleisch gebraten wird, in Gegensatz zu stellen? Daher nit LXX zu lesen על־גחליו für על־חציו. Ferner ist mit Oort יאכַל nach יצלה zu stellen. חמות hat die seltenere Betonung auf ultima s. O. S. 483. **17** Der Rest ist die zweite Hälfte. Das ֽ gehört unter לו; vorher ist zu schreiben לפסל וַיסגד vgl. v. 15b. Die plena criptio von יסגוד, an sich incorrect, ist dem Qre wegen des maqq. anstössig. In der LXX fehlt merkwürdiger Weise סגד in v. 15 und 17. In v. 17b will Ktib mit Recht die drei Verben als impf. cons. ausgesprochen haben. **18** Das Thun der Bildanbeter, meint der Vf., erklärt sich nur aus völligem Mangel an Verstand, Auge und Herz sehen und verstehen nichts v. 9. טח, vom Ktib vielleicht von dem transitiven טוח abgeleitet, wird besser auf טחח zurückgeführt und טַחוּ geschrieben, denn schwerlich denkt der Vf. an eine Verblendung durch Gott wie c. 6 10. **19** ישיב, wofür sonst ישים, ist durch c. 46 8 geschützt. Das Folgende wiederholt v. 18a und v. 9b abermals; hinter דעת etwa mag ein לו ausgefallen sein. v. 19b scheint eine Frage der Befremdung zu sein: und den Rest sollte ich zum Greuel (vgl. 41 24) machen? Der Vf. hält mit der Einseitigkeit des abstracten Monotheismus das Gebahren der Bildanbeter für hirnverbrannt; der letztere würde den Unsinn einsehen, wenn er nur einmal nachdächte. Dass der Vf. wie überhaupt die spätjüdische Polemik nur die Aussenseite, nicht den eigentlichen Sinn der Bilderverehrung trifft, bedarf keines Beweises, ist vielmehr selbst ein Beweis dafür, wie fremd die Juden ihren heidnischen Mitbürgern gegenüberstanden und wie hochmüthig sie über sie dachten. Denn allerdings gingen von dem Numen, das das Bild bewohnt, manche magischen Kräfte und Eigenschaften auf das Bild über, aber Bild und Numen verwechselt selbst der ein-

[20]Wer Asche weidet, ein betrogenes Herz hat den verleitet,
Und nicht rettet er seine Seele und spricht: ist nicht Trug in meiner Rechten?

— [21]*Gedenke an dieses, Jakob, und Israel, denn mein Zeuge bist du,*
*Ich habe dich gebildet, Knecht [bist du mir, Israel, du wirst mir nicht vergessen*(?)
[22]*Ich tilgte gleich der Wolke und gleich dem Gewölk deine Sünden,*
*Kehr um*(?) *zu mir, denn ich [habe dich erlöst* — — — — —

---

fältigste Bildanbeter so wenig mit einander, wie der Jude den Elia mit seinem Mantel. Übrigens hätte ein Vertheidiger des Bilderdienstes dem gesetzlichen Judenthum zahlreiche Heiligkeitsvorschriften nachweisen können, die auf derselben magischen Grundlage beruhen wie die Werthschätzung der Idole vgl. für Vieles nur Hes. 44 19.25—27. **20** Die erste Hälfte ist nach Form und Inhalt ein maschal und zwar, nach dem Zusammenhang zu urtheilen, kein selbstgeformtes, also ein Citat, wie es bei Dtjes. niemals vorkommt. Das Object des Verbums ist im part. vorangestellt. »Asche weiden« bedeutet wohl nicht wie »Wind weiden« Hos. 12 2 der Asche nachgehen, denn Asche muss doch nicht grade etwas »Verfliegendes« sein, das man nicht hüten kann; es mag heissen: eine vom Brand heimgesuchte Steppe beweiden, statt saftiger Weide, die man anzutreffen glaubte; da wird man denn vom betrogenen Herzen »im Kreis herumgeführt«, während man die »schöne grüne Weide« der wahren Religion Ps. 23 in der Nähe hätte. הותל ist Relativsatz. הטהו ähnlich Spr. 7 21. Job. 36 18; Änderung in התעהו (de Lag.) ist nicht nöthig. Oort macht aus v. 20a den Satz: ראה לאפר להבה תלהטהו, siehe, zu Asche wird Lohe ihn (den Holzklotz v. 19) verbrennen; ingeniös, aber verkehrt, der corrigirte Satz ist besser als die Correctur, deren Pathos nicht zu diesem Lehrstück passt und an die sich v. 20b stilistisch und inhaltlich schlecht anschliesst. »Nicht rettet er«, der Irregeführte, der einem nutzlosen Gott huldigt, »seine Seele«, eher Rückerinnerung an v. 17, vielleicht auch Anklang an c. 47 14, als Drohung mit Jahves Gericht über die Gottlosen. Das bestätigt auch der Schlusssatz, der auf v. 19 zurückgreift: er ist so verblendet, dass er den Selbstbetrug nicht erkennt. שקר nicht subjectiv: handele ich nicht betrügerisch, sondern objectiv: betrügt es mich nicht, was ich in der Hand habe, woran ich mich halte? Der Vf. hat immer nur die Individuen im Auge, Dtjes. dagegen die weltgeschichtliche Krisis, in der Jahve die Götter besiegt und die Völker sich unterwirft.

**21. 22** gehört wieder dem Dtjes. an, wie man sofort am Stil merkt, und bildet die Fortsetzung von v. 6—8. »Denke an dies «bezieht sich nicht auf den folgenden Satz כי עבדי אתה, denn dann würde אלה fehlen, — aber auch nicht auf das unmittelbar Vorhergehende, denn es ist nicht denkbar, dass »Jakob«, Jahves Knecht und Zeuge, in der Weise, wie es ein solcher Zusammenhang ergäbe, vor dem einfältigsten Götzendienst gewarnt werden müsste und könnte, so schlimm es auch hin und wieder unter den Juden aussah (Jer. 44. Hes. 8). Nicht daran soll Israel gedenken, dass der Bildanbeter ein alberner Mensch ist, sondern daran, dass Jahve allein geweissagt hat und allein Gott und Fels ist, Israels König und Erlöser. כי heisst also denn, nicht dass. Das folgende Wort עבדי muss aus עדי verschrieben sein, weil doch in dem עבדי nicht so unerhört Neues steckt, dass es gleich zweimal hinter einander gesagt werden könnte; עד und עבד stehen zusammen wie c. 43 10, und der Satz: denn mein Zeuge bist du, ist die beste Motivirung für den imper. זכר. תנשני ist räthselhaft; qal kann es nicht sein, weil das נ assimilirt sein müsste, auch giebt weder der Satz: du sollst mich nicht vergessen, noch der näher liegende: du wirst mich nicht vergessen, einen glaubhaften Sinn. Ein Prophet, der für die allernächste Zukunft die glorreiche Befreiung und Wiederaufrichtung des Volkes durch sinnenfällige Wunderthaten Jahves erwartet, kann dergleichen gar

* [23] *Jubelt, ihr Himmel, denn Jahve hat's gethan,*
*Jauchzt, ihr Tiefen der Erde,*
*Brecht, Berge, in Jubel aus,*
*Wald und alle Bäume darin,*
*Denn erlöst hat Jahve Jakob,*
*Und an Israel verherrlicht er sich.*

* [24] *So spricht Jahve, dein Erlöser, dein Bildner von Mutterleibe:*
*Ich bin Jahve, der alles schuf, ausspannte den Himmel,*
*Ich allein, der gründete die Erde, wer mit mir?*
[25] *Der zerbricht die Zeichen der Schwätzer und die Wahrsager bethört,*
*Der die Weisen rückwärts treibt und ihre Wissenschaft narrt.*

---

nicht sagen. Ist der Text richtig, so kann man nur eine incorrecte Construction des ni. mit dem acc. statt mit ל annehmen, wie sie in jüngeren Schriften bei intrans. Verben vorkommt (G.-K. § 121, 4): du wirst mir nicht vergessen, und zum Sinn wäre dann c. 49 14 ff. zu vergleichen. Seltsam bleibt die Wendung immerhin, und man sollte die Consonanten lieber umsetzen und das suff. der 2. pers. anhängen: נְשִׁתִיךְ. **22** Dass Israel nicht aufgegeben (aber auch nicht dem groben Götzendienst v. 9—20 ergeben) ist, dafür giebt es den allerbesten Beweis: Jahve hat seine Sünden beseitigt »wie eine Wolke«, die schnell und spurlos vergeht (Hos. 6 4. 13 3. Job. 7 9. 30 15). Das letzte Distichon ist verstümmelt, vielleicht auch der Text verderbt. »Kehre um (שובה mit Betonung der letzten Silbe vor א s. G.-K. § 72 Anm. 3) zu mir«, befremdet bei Dtjes. überhaupt und erst recht in diesem Zusammenhang; auch wenn man das Wort etwas neutraler fasste: wende dich her zu mir, würde nicht viel gebessert. Conjecturen sind nicht angebracht, weil man nicht weiss, was ausgefallen ist.

**23** Abschluss des Abschnittes c. 42 14—44 22 durch ein kleines Lied von sechs Zeilen. Der Himmel und die Erde bis in ihre Tiefen hinab sollen jubeln, weil Jahve »es gethan«, Israel erlöst hat und sich verherrlicht. Die Natur spiegelt die Stimmung des Poeten wider. Es ist nur ein kleiner Freudensprung, durch den Dtjes. bisweilen seinen überwallenden Gefühlen Luft machen muss. רנו auf der zweiten Silbe betont wie auch c. 49 13 vgl. 54 1 (G.-K. § 67 Anm. 12). תחתיות bezeichnet Hes. 26 20 den Hades, an den aber der Dichter wohl nicht denkt.

44 **24** — 45 **7** ein Gedicht in Langversen als Einleitung für eine Reihe von Ausführungen über Cyrus, die ersten zwei Fünfzeiler in lauter Participien sich fortbewegend. Während Dtjes. anfangs mit einem blossen »spricht euer Gott« c. 40 1 auskommt und darauf die einzelnen Stücke ganz ohne Einführung anreiht, häufen sich von c. 42 an je länger desto mehr die der Formel »so spricht Jahve« angehängten Appositionen und mehren sich die Wiederholungen, so dass der Leser unsicher wird, ob das Pathos des Autors sich an sich selber nährend so gewaltig anschwillt, dass er kaum dagegen schreiben kann, oder ob er sich selbst mit der Wiederholung seiner tönendsten Epitheta und prägnantesten Schlagwörter anstachelt. **24** Nach den Attributen, die Jahve als Israels Gotte beständig beigelegt werden, kommen solche, die vom Allgemeinsten und Ersten, von der Schöpfung, anfangend in immer engeren Kreisen sich dem Zielpunct der jetzigen Thätigkeit Jahves zubewegen. לבדי steht zwar gewöhnlich am Schluss mit Rückbeziehung auf ein vorhergehendes Ich, muss aber hier, als Wiederaufnahme von אנכי, den dritten Langvers einleiten, theils aus metrischen Gründen, theils wegen des Gegensatzes zu מי אתי, welchen Fragesatz Qre mit Unrecht in מֵאִתִּי, von mir aus, verwandeln will, da es nicht auf den Antrieb zur Thätigkeit, sondern auf die Thätigkeit selbst ankommt. Jahve, der Schöpfer, wird gewiss seinen Willen durchsetzen. **25** Das beliebte Thema von der Weissagung wird jetzt, wo der Gegensatz Babel — Cyrus näher vor das Auge des

[26] *Der zu Stand bringt das Wort seiner Knechte und den Rath seiner Boten,*
*Er, der spricht von Jerusalem: es sei bewohnt*), [und vom Tempel: werde gegründet!]*
*Und von den Ruinen des Landes**): sie werden gebaut, und seine Trümmer richt' ich auf,*
[27] *Er, der da spricht zur Tiefe: versieche, und deine Ströme trockne ich aus,*
[28] *Er, der von Cyrus sagt: mein Hirte, und all mein Anliegen vollführt er.*

*) Var. v. 28b: zu sprechen von Jerusalem: es werde gebaut, und (vom) Tempel: werde gegründet!
**) Var.: Städten Judas

Propheten tritt, etwas anders abgehandelt als sonst und den Gegnern Jahves, denen c. 41 26 keinerlei Vorhersagung eingeräumt wurde, doch wenigstens eine Pseudomantie zugestanden, die freilich vor Jahve zu Schanden wird. בדים scheint hier wie Jer. 50 36 concret gebraucht zu sein: die Schwätzer; ihre Zeichen sind wohl weniger die, die sie thun, als die, nach denen sie sich richten, die Constellationen der Astrologie vgl. c. 47 13. Von den babylonischen »Weisen« konnte Dtjes. genug wissen, auch ohne dass er in Babylonien lebte; wie verhängnisvoll die Mantik für Babel wird, führt er c. 47 weiter aus. **26** bis 28 scheint eine zweite Strophe zu bilden. Während Jahve die Wissenschaft der Chaldäer durch seine Leitung der Geschichte Lügen straft, bestätigt er die Weissagung seiner Propheten. Der Singular »sein Knecht« ist kaum zu verstehen; der Held des Gedichts c. 42 1—4, der nicht weissagt, kann es nicht sein, ebenso wenig Israel, wenn man nicht auch מלאכו schreiben, דבר als Sache und עצת als »Beschluss über« verstehen will, was doch sehr gezwungen herauskommt. Die Vermuthung, dass schon zur Zeit des Vf.s ein einflussreicher Israelit am Hofe des Cyrus gelebt haben könnte, wie hundert Jahr später Nehemia, und dass unser Prophet mit ihm in Verbindung stand oder gar selber dieser Mann war, kommt einem und vergeht wieder, weil doch gar zu abenteuerlich und durch zu wenig andere Anzeichen gestützt. עבדו für Jeremia (Hitz.) wäre eine Geheimniskrämerei und würde erwarten lassen, dass der Vf. stärker und öfter auf Jeremias Eschatologie, zumal auf dessen Zeitbestimmungen über die Dauer des Exils, anspielte, als er thut; sich selbst und sein Orakel kann der Vf., der so wenig von sich spricht, mit einem so allgemeinen Ausdruck auch nicht bezeichnen; gen. obj. wird עבדו schon wegen v. 25 nicht sein. Eben der Gegensatz zu v. 25 und der allgemeine Sinn, den דבר sonst hat s. zu c. 40 8, macht wahrscheinlich, dass עֲבָדָיו beabsichtigt war, als Synonymum zu מלאכיו; Jahves Knechte und Boten werden seine Propheten sein, und ihr Wort die ganze Weissagung, die als Einheit gedacht wird. עצת ist schwierig. Wäre es nicht Dtjes., der dies schreibt, so würde man versucht sein, עצת מלאכו, auf den Beschluss des mal'ak Jahve zu deuten, der nach Sacharja und Maleachi die Theokratie gründet und vertritt und im Tempel seinen Wohnsitz nehmen wird und der nach Sach. von Jahve Zebaoth gesandt und als solcher öffentlich zu Ehren und Anerkennung gebracht wird. So aber wird עצת nach c. 46 11 der durch die Propheten verkündigte Rathschluss Jahves über die Zukunft sein; wie es scheint, hat das Wort schon einen technischen Sinn und bezeichnet etwa das, was wir durch unser »Eschatologie« ausdrücken. Ist dem so, so stammt es aus der auch c. 43 13. 46 10. 11 citirten Stelle c. 14 26 f. Da auch »das Wort seiner Knechte« eigentlich das דבר יהוה ביד עבדיו ist, welchen frostigen Ausdruck man allerdings bei einem Dtjes. nicht erwarten darf, so ist der durch die Boten verkündigte Rathschluss Jahves dazu eine natürliche Parallele, sobald man den Einfluss von c. 14 26 f. annehmen darf. Vgl. noch die allerdings ironisch gemeinte Stelle c. 41 28: von den Göttern hat keiner עצה. — Nach dieser Vorbereitung kann nun endlich das

45 [1] *So spricht Jahve [der Gott] zu seinem Gesalbten Cyrus,*
*Dessen Rechte ich gefasst habe, niederzutreten vor ihm Völker,*
*Zu öffnen vor ihm die Thüren, und dass Thore unverschlossen sind:*
[2] *Ich, ich gehe vor dir her, und Hügel ebne ich,*
*Eherne Riegel zerbreche ich und eiserne zerhaue ich.*

---

Ziel des göttlichen Wirkens und Weissagens genannt werden: Jerusalem und die judäischen Städte sollen wieder aufgebaut werden. Der Text ist aber in v. 26 (von ישלים an) bis v. 28 mehrfach in Unordnung. Es scheint mir, dass wir v. 26 von ישלים bis תושב als Variante zu v. 28 von ישלים bis zum Schluss anzusehen haben. v. 28b passt an seiner jetzigen Stelle nicht: dass לאמר mit oder ohne ו dort keinen Sinn giebt, ist doch klar, und dass Cyrus selbst den Tempel erbauen lassen soll, ist trotz c. $45_{13}$ mindestens nicht wahrscheinlich; endlich wird sich der Vf. nicht so wiederholt haben, wie man jetzt annehmen muss, hingegen steuert er mit v. 28a ja doch deutlich auf c. $45_{1}$ zu. Also muss durch irgend einen Zufall eine Umstellung von v. $26b^1$ mit v. $26b^2$—28a stattgefunden haben, die nachträglich nur ungenügend corrigirt worden ist. ישלים gehört nach v. 28a, nicht nach v. 26a; im Übrigen ist v. 28b im Allgemeinen die bessere Variante: לאמר ist reichlich so gut als wie האמר, das zweite Hemistich von v. 28b (wo nur להיכל zu schreiben) ist in v. 26 unentbehrlich, nur תבנה ist schlechter als תושב, weil in dem dritten Langvers für die Landstädte gebraucht. Der Sinn ist: Jahve bringt seine Weissagung dadurch zu Stand, dass er Jerusalem wieder mit Bewohnern füllt und seinen Tempel wieder erbauen lässt. Im dritten Langvers hat die LXX statt יהודה *Ιδουμαια*; das אדמה, das dahinter steckt, ist besser als das aus c. $40_{9}$ stammende Juda, weil sich offenbar das Suff. von חרבתיה darauf bezieht. Nun kann man nicht umhin, auch עדי in עָרֶי zu verwandeln, letzteres stimmt zum zweiten Hemistich, besonders auch zum Singul. des Suffixes, besser als ערי, das den Accent auf sich zieht, der dem אדמה zugedacht ist. Bem. den Unterschied zwischen dem pilel קומם und dem hiph. מקים. **27** Der Wasserschlund (צולה für מצולה nur hier) mag wohl auf Babylonien gehen, aber gewiss nicht in buchstäblichem Sinn auf die babylonischen Gewässer ($11_{15}$). Aber am Natürlichsten denkt man nur allgemein an Israels jetzige Nothlage; das Bild von der Tiefe mag durch die Erinnerung an das Schilfmeer beeinflusst sein ($43_{16}$ff. vgl. Ex. $15_{5}$), doch sind c. $43_{2}$ Wasser und Ströme ohne alle Nebenbeziehungen das Bild von Bedrängnissen und Gefahren. **28** Endlich kommt nun die Rede auf den Mann, der Jahves Werkzeug bei Israels Rettung sein soll. Cyrus (persisch Kurusch, babylonisch Kurschu, Kurasch, welch letztere Aussprache auch die unseres Propheten sein wird) ist Jahves »Hirte«, ein Ausdruck, der wie Mch. $5_{4}$. Jer. $3_{15}$. Hes. $34_{7}$ die Herrscherstellung des Cyrus unter Vermeidung des Königstitels bezeichnet, denn das Wort König würde theils zu viel besagen, weil Cyrus nicht Jahves König, d. h. König von Israel werden soll, theils zu wenig, weil die Weltkönige von ihm vernichtet werden sollen. Dass רֵעִי, Jahves Freund, auszusprechen sei, wie Kuenen, Oort, Stade wollen, ist recht unwahrscheinlich, jedenfalls nicht mit c. $48_{14}$ zu beweisen; »Freund« des Königs ist II Sam. $15_{37}$ ein Ehrentitel für einen vertrauten Rathgeber, um einen solchen aber handelt es sich hier nicht, sondern um den grossen Kriegshelden wie Mch. $5_{4}$. Cyrus soll alles Anliegen (חפץ in diesem Sinn nur bei jüngeren Schriftstellern) Jahves vollführen, die Züchtigung der Weltvölker und die Befreiung Israels. — Dass v. 28b nach v. 26b gehört, ist schon nachgewiesen. Nachträglich wäre noch zu bemerken, dass die Verpflanzung dieses Langverses hinter die Nennung des Cyrus vielleicht nicht auf einem Zufall, sondern auf der Einwirkung von Esr. $6_{1}$ff. beruhen und vom Chronisten (Esr. $1_{1}$f.) schon vorgefunden sein könnte. Josephus dichtet (Antiqu. XI, 1) noch hinzu, dass Cyrus das Buch Jesaia gelesen habe. Unbegreiflich ist mir, wie ein Autor unserer Zeit von dem »tiefen, klaren Blick« sprechen kann, den Dtjes. dadurch beweisen soll, dass er eine wirklich eingetroffene Weissagung

*3 Geben will ich dir die Vorräthe des Dunkels und die Schätze der Verstecke,*
*Denn ich Jahve bins, der dich rief bei deinem Namen, der Gott Israels.*
*4 Um meines Knechtes Jakob willen, und Israels, meines Erwählten,*
*Rief ich dich mit deinem Namen, mit Zunamen, der du mich nicht*
*5 Ich Jahve und keiner mehr, ausser mir kein Gott. [kanntest,*

---

giebt; das ist doch die oberflächlichste Beurtheilung nach dem Erfolg. Lieber sollte man, wenn man an der jetzigen sicherlich falschen Verbindung von v. 28b mit v. 28a festhalten will, von einer äusserlich recht wenig fundamentirten Intuition reden, in der der enthusiastische Prophet seine eschatologische Hoffnung an die ihm nicht näher bekannte Person des wunderbaren Siegeshelden heftet und die natürlich dadurch, dass sie sich bewahrheitet hat, nicht schlechter wird, aber auch nicht besser. Das Grosse und Echte an Dtjes. ist der völlig naive, kindliche Glaube, mit dem er den in ihm aufgegangenen Gedanken umfasst, so innig umfasst, dass er offenbar gar kein Arg daraus hat, er könne sich etwa auch irren, es könnte Cyrus ein Eroberer sein wie Sanherib oder Nebukadnezar auch und seine Siege für sich selber und mit Hülfe eines ganz anderen Gottes erfechten, und es könnte die Freigebung der Juden eine Art ganz ordinärer Klugheit sein. Man darf noch hinzufügen, dass grade das Grösste und Beste, was Dtjes. so sicher erwartete, die Erscheinung Jahves in Wundern und der Sieg der wahren Religion unter den Heiden, sich durchaus nicht so, wie er erwartete, erfüllt hat und dass es grade darum das Beste ist, weil es sich so gar nicht erfüllen konnte, sondern immer zu hoffen und zu streben gab, während Dtjes., nach Dillmanns Mass gemessen, um des willen tief herabzusetzen wäre. — c. 45$_{1.2}$, der dritte Fünfzeiler, geht nun näher auf die Person des Cyrus ein. 1 Hinter יהוה hat die LXX noch הָאֵל, das eine wünschenswerthe Ausfüllung des ersten Hemistichs bietet. Cyrus ist Jahves Gesalbter, natürlich nicht in dem Sinn, in dem, übrigens viel später, von dem Messias geredet wird, sondern in der Weise, wie Micha (5$_4$) von den 7, 8 Gesalbten redet, die wider Assur aufgestellt werden sollen; er ist von Jahve geweiht zur Ausführung seines grossen Geschäfts. Der transitive Inf. רד hat auffälliger Weise a (O. S. 531). Das Sätzchen: die Hüften der Könige (nämlich ihren Gürtel vgl. I Reg. 20$_{11}$) machte ich offen, dessen letztes Wort sehr hässlich mit dem ersten des folgenden Langverses »zu öffnen« zusammenstösst, scheint mir vom Rande eingedrungen zu sein und ursprünglich zu v. 5b zu gehören (s. d.). Für שערים hat die LXX ערים. 2 Jetzt wendet sich Jahve direct an Cyrus, was ja bei Dtjes. nicht befremdet. Er geht vor ihm her, um mit seiner Wundermacht alle Hindernisse zu beseitigen. הדור kommt c. 63$_1$ als part. vor: aufgebläht, wird hier also Ähnliches bedeuten wie רכסים c. 40$_4$. אושר des Ktib wird vom Qre in אֲיַשֵּׁר verbessert vgl. v. 13. c. 40$_3$; das hiph. wird für die übertragene Bedeutung vorbehalten. Zu den Thüren von Erz könnte man die hundert ehernen Thore Babels bei Herod. I, 179 vergleichen, wenn nicht die Thüren selbst hier anstössig wären, da sie eben vorher dagewesen sind. Mir scheint, dass ursprünglich die Riegel im ersten Hemistich standen und nur in das zweite versetzt wurden, weil ברזל zu nackt aussah, und dass דלתות (in v. 1 דלתים) die Lücke ausfüllen musste. 3 bis 5, der vierte Fünfzeiler. Jahve giebt Cyrus die Schätze, die in dunklen Verstecken verborgen sind. Von den Schätzen des Krösus kann Dtjes. gehört haben, nun soll Cyrus auch noch das selbst durch Beute reich gewordene (Hab. 2$_6$ff. Jer. 51$_{13}$) Babel erobern. Nach Plinius (s. Ges. Comm.) soll Cyrus $2^1/_2$ Milliarden Mark erbeutet haben. מטמני, im sing. מַטְמֹן, Mammon (ursprüngliches צ im Aramäischen und Phönizischen bis in א erweicht, im Hebräischen eigentlich wider die Erwartung in ט übergegangen). Wie Cyrus an der Erbeutung der Schätze erkennen soll, dass Jahve sie ihm gegeben hat, kann man sich kaum vorstellen; da aber למען gleich im Anfang des folgenden Langverses wieder vorkommt und למען ידעו im Anfang von v. 6, so wird man berechtigt sein, diese Phrase hier zu streichen. Dann erhält man den Sinn: Ich werde dir die Schätze

*[Die Hüften der Könige entgürte ich,] dich gürte ich, der du mich [nicht kanntest,*
*6 Damit sie erkennen vom Aufgang der Sonne und von ihrem Untergang,*
*Dass nichts ist ausser mir, ich Jahve und keiner mehr,*
*7 Der Licht bildet und Dunkel schafft, Heil und Unglück wirkt,*
*Ich Jahve [der Gott] bin's, der alles dieses thut.*

---

geben, denn ich habe dich berufen, eine objective Aussage, die ohne Weiteres verständlich ist: der Berufene Jahves ist eo ipso Herr der Welt. **4** Er ist es aber nicht um seiner selbst willen, sondern um dessen willen, zu dessen Gunsten er berufen ist, und das ist das Volk, dessen Gott Jahve ist. Cyrus ist nur das Werkzeug, Israel das Ziel der göttlichen Thätigkeit. ואקרא, da rief ich, ו nimmt v. 4a wieder auf. Die Zunamen Jahves Hirt und Gesalbter bekam er, obwohl er ursprünglich Jahve nicht einmal kannte. Dieser Satz steht nicht im Widerspruch mit c. 41 25. Cyrus kennt Jahve, seitdem er mit Namen von ihm berufen und von einem Siege zum andern geführt ist. Denn **5a** Jahve ist eben der einzige wirkliche Gott, und da eine so aussergewöhnliche Erscheinung wie Cyrus nur durch Gottes directes Eingreifen möglich ist, so muss sich Jahve dem Cyrus auch geoffenbart haben; ein unpersönliches Einwirken Gottes auf seine Werkzeuge liegt ganz ausser dem Gesichtskreis des Propheten. **5b—7**, die letzte Strophe. »Ich gürte dich« ist deutlicher Gegensatz zu dem letzten Sätzchen von v. 1a. v. 5b ist unvollständig, es muss hier von den Erfolgen des Cyrus die Rede gewesen sein, da sonst v. 6 schlecht vorbereitet ist, denn an dem blossen Gürten des Cyrus können die Völker nichts erkennen. Wahrscheinlich ist jener Satz: die Könige entgürte ich, vom Abschreiber zuerst vergessen, dann an den Rand geschrieben und so nach v. 1 verschlagen worden. Vielleicht ist auch das ולא ידעתני, das hier nicht mehr sonderlich am Platz ist und mit dem Anfang von v. 6 schlecht zusammenklingt, nur gerathen und Lückenbüsser für einen unleserlich gewordenen Text. **6** Wenn Jahves Held die ganze Erde unterwirft, müssen alle Menschen begreifen, dass nur Jahve Gott ist. Das ist (neben v. 4) das zweite Motiv, aus dem Dtjes. die persischen Erfolge erklärt. Die gewaltige politische Katastrophe ist ihm Vorbedeutung für die geistige Weltumwälzung, er beurtheilt alles pneumatice. Ähnlich erkannten in allen Jahrhunderten Christen von lebendiger eschatologischer Richtung in den grossen geschichtlichen Begebenheiten die Anzeichen des nahen Weltendes und des anbrechenden Gottesreiches — eine göttliche Weisheit und eine weltliche Thorheit. Für ממערבה (Suffix ohne mappiq) sollte man ועד מע' erwarten. **7** Alle Menschen sollen insbesondere erkennen, dass Jahve alles schafft, Licht und Finsternis, Glück und Unglück. Dann haben sie keine Bilder ausser Jahve mehr nöthig, mit denen sie das Glück herbei und vor allem das Unglück hinwegzaubern. Der Zusammenhang von v. 6 und 7 zeigt, dass der Prophet es durchaus nicht auf einen beiläufigen Katechismusunterricht für Cyrus abgesehen hat, sondern auf eine Polemik gegen seine alten Gegner, die Bildanbeter. Es ist ohnehin die Frage, ob jene Elemente der persischen Religion, die in der späteren Zeit zum lehrhaften Dualismus zugespitzt auftreten, schon zur Zeit des Cyrus eine so scharfe Formulirung erfahren hatten, dass die persische Religion dadurch Leuten, die doch in der nächsten Umgebung genug lichtfeindliche Elemente, einem Dtjes., der den Mythus vom Kampf zwischen dem Lichtgott und den Ungeheuern der Tiefe kennt (51 9), hätte auffallen müssen. Dtjes. hätte sich ohne Zweifel deutlicher und ausführlicher ausgedrückt, wenn er die Zweigötterlehre hätte angreifen wollen. Überhaupt ist Cyrus für ihn eine Lichtgestalt, die weder Vater noch Mutter hat, hält er es doch nicht für nöthig, auch nur einmal Persien zu erwähnen. בורא ist wohl nicht von Dtjes. zweimal geschrieben, sondern das zweite Mal von jemanden hinzugefügt, der damit dem Parallelismus meinte aufhelfen zu müssen. Mit dem Schlusssatz v. 7b kehrt das Gedicht in den Anfang c. 44 24 zurück: Jahve der Gott (LXX) thut alles.

* 8 *Träufelt, ihr Himmel, von oben,*
*Und die Wolken mögen rinnen von Recht!*
*Öffnen wird die Erde . . . . .*
*Dass wachsen Heil . . . . .*
*Und Gerechtigkeit lässt sie sprossen zumal:*
*Ich Jahve habe es geschaffen.*

---

8 ist wieder eine kleine lyrische Eruption wie c. 42 10ff. c. 44 23. Der im Vorhergehenden berührte Gedanke von dem Siege der wahren Religion in der ganzen Menschheit hat den Propheten aufs Höchste begeistert: die ganze Welt wird von Recht und Heil erfüllt sein. Das erste Distichon und im Allgemeinen auch sein Verhältnis zum Folgenden ist klar: der Himmel soll das Recht herabträufeln, die Wolken davon rinnen, die Folge wird sein, dass die Erde fruchtbar wird an den Gütern, die die wahre Religion kennzeichnen. Auch c. 55 10 wird der Himmel als die Erde befruchtend vorgestellt; mit Recht ist daher הרעיפו als imper. vocalisirt (nicht das perf., wie Oort will), um die Ursache stärker gegen die Wirkung abzuheben. Unter צדק kann man hier wohl nicht wie c. 41 2 den Sieg des Rechts verstehen, der sich an Cyrus Unternehmungen knüpft: wie sollten die Wolken davon rinnen, die Erde damit befruchtet werden können! צדק ist hier der objective Bestand an heilsamen Wahrheiten, Einrichtungen, Sitten, die Jahves Wort und Geist auch nach c. 11 1ff. 32 15ff. 2 2ff. in Israel und dann auch unter den Völkern schafft, das Rechte schlechthin nach dem prophetischen Ideal. Die Folgen dieser Schöpfung, das צמח יהוה im übertragenen Sinn, weist dann die Erde auf in dem, was sie hervorbringt; es ist das Heil, ישע, der auch in jenen jesaianischen Stellen beschriebene glückliche Zustand der Dinge, und die צדקה, das Rechtthun, die Herrschaft des Rechts unter den Menschen, dass also die Völker keine Kriege mehr führen, die Hirten auf der Prärie nicht mehr um die Weiden hadern u. s. w. Jedoch haben die beiden Stichen des mittleren Distichons jedesmal die letzte Hebung verloren; zu תפתח fehlt das Object, zu יפרו das zweite Subject. Jenes Object darf nicht fehlen, weil man sonst פִּיהָ (Ps. 106 17) ergänzen wird, das nicht passt, da es sich hier um kein Strafgericht handelt. Was dagestanden hat, lässt sich nicht sagen, weil man nicht weiss, wie die Verstümmelung entstanden ist. Man könnte etwa ergänzen רחמה, vgl. das Bild c. 55 10 und die sonderbare Wiedergabe von ישע durch ἐλεος (רחמים) in der LXX, oder auch אצרה (vgl. Jer. 50 25), das wegen seiner Ähnlichkeit mit ארץ leicht ausfallen konnte, wenn nicht eine mechanische Textbeschädigung wahrscheinlicher wäre. תפתח ist, wenn תצמיח richtig ist, imperf., nicht juss.: die Thätigkeit der Erde ist die Folge des himmlischen Regens, braucht also nicht besonders anempfohlen zu werden. Sie bewirkt ihrerseits weiter, dass sprossen Heil . . . . ושלום könnte man dem Sinn nach ergänzen vgl. c. 32 17. Die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen erinnert an Hos. 2 23f. Im dritten Distichon bezieht sich יחד nicht auf zwei Subjecte, sondern auf mehrere Objecte, indem die im Vorhergehenden genannten Güter Heil (und Friede) mit der Gerechtigkeit zur Frucht der Erde zusammengefasst werden. Der ganze sittlich-physische Zustand wird zuletzt als Jahves Schöpfung bezeichnet; mit dem perf. בראתיו (wo man eher ein weibliches Suff. erwartete) versetzt uns der Prophet in die goldene Zeit, als wäre sie schon da.

9—13 Gegen die Beschlüsse des Schöpfers soll die Creatur sich nicht auflehnen, darum auch nicht die Israeliten gegen Jahves Absicht, sein Volk durch den Perser zu retten. 9 Wer eine Scherbe mit Scherben von Erde (Gen. 2 7), nicht mehr als eine Scherbe ist, wie kann der mit dem Töpfer hadern. את steht im zweiten Stichos ähnlich wie עם Job. 9 26 = כְּ, besser wäre es, wenn der Vf. im ersten nnd zweiten Stichos mit עם und את abgewechselt hätte, aber dass der Satz unverständlich sei (Oort), ist doch eine Übertreibung. Die LXX hat den ersten Stichos zweimal übersetzt, einmal in v. 9 nach einer

*⁹ *Wehe dem, der hadert mit seinem [Bildner,* — *Scherbe bei irdenen Scherben:*
*Spricht der Thon zu seinem Bild- [ner: was machst du,* — *und sein Werk: nicht hast du Hände?*
[10]Wehe dem, der zum Vater spricht: [was zeugst du, — und zum Weibe: was hast du Wehen!
[11]*So spricht Jahve,* — *der Heilige Israels und sein Bildner:*
*Das Kommende fragt mich,* — *und über das Werk meiner Hände**) *[bestellt mich!*

*) über meine Söhne

---

ganz fremdartigen Vorlage, die man gar nicht herzustellen wagt, sodann (Cod. Rom.) in v. 10: הֲרָב את־יצרו יֵצֶר, was nicht schlechter ist als der hebr. Text, aber auch nicht grade besser. Da die erwähnte erste Übersetzung jedenfalls aus einem ganz verderbten und unleserlich gewordenen Text zusammengerathen ist, sofern ihr *βελτιον* = יתרון auf falsch gehörtes יצרו hinweist und *πηλος κεραμεως* aus v. 9b stammt, *κατεσκευασα* vielleicht auch aus dem zweiten Stichos (הרשתי), so darf man sich bei dem hebr. Text beruhigen, der einen guten Sinn giebt. Statt לו am Schluss des Verses liest man mit LXX besser לָךְ, dagegen muss פעלך in פָּעֳלוֹ, vielleicht sogar in פֹּעַל לְפָעֳלוֹ (zu פָּעֳלוֹ vgl. Job. 36₃) umgewandelt werden. Dtjes. bedient sich hier eines starken Ausdrucks für die unbedingte Untergebenheit Israels unter die Gottheit, den ein älterer Schriftsteller schwerlich gefunden hätte und den nur der Schöpfungsgedanke (s. v. 11f.) hervorgebracht hat. Dass die Allmacht des Schöpfers den Semiten leicht zu einer despotischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen führt, zeigt sich auch hier; mit Recht hat der Dichter des Hiob, der in seiner Religionsanschauung von Dtjes. ebenso stark unterschieden, wie in manchen Äusserlichkeiten von ihm beeinflusst ist, gegen diese Auffassung, zu deren Vertreter er den Eliphas macht, sich aufgelehnt, indem er sehr fein den Eliphas von den elenden Thongehäusen, in denen die Menschen stecken, den Hiob aber von dem wundervollen Kunstgebilde, zu dem Gott den Thon geformt hat, reden lässt und für den Menschen auch Gott gegenüber die Freiheit des Wortes beansprucht. Nachgeahmt ist der Vers c. 29₁₆ und benutzt von Paulus zu seiner eigenartigen Theodicee Röm. 9₂₂. Anders benutzt Jeremia (18₁ff.) das Bild. **10** soll offenbar dasselbe sagen, ist aber kaum in demselben Sinn zu verstehen. Da der אמר nicht das Kind selbst sein kann (wie ja auch nicht אביו und אמו steht), so weiss man nicht, wer dem »Vater« (ein sonderbarer Ausdruck für איש) und dem Weibe das Zeugen und Gebären zum Vorwurfe machen sollte. Wenn es noch hiesse: warum hast du mich gezeugt! So wie sie jetzt lautet, scheint die Redensart sich gegen den zu wenden, der sich in Dinge mischt, die ihn nichts angehen, oder der Unmögliches durchsetzen will (wobei allerdings eher הָאֹמֵר zu lesen wäre vgl. das הָאֹמֵר der LXX). Mag man den Satz wenden wie man will, so passt er nicht in den Zusammenhang, Jahves Beschluss, Israel durch den Perser wiederherstellen zu lassen, kann durch das Bild vom zeugenden Vater und in Wehen liegenden Weibe nicht gedeckt werden. v. 10 ist also ein an den Rand geschriebenes Citat gewesen und zwar ein recht unglücklich gewähltes; auch die Form תולידי spricht dafür. **11** שאל mit doppeltem acc. wie Jer. 38₁₄: um das Künftige befragt mich, d. h. die Zukunft steht in meiner Gewalt, nicht in der eurigen, ihr mögt mich darüber befragen und abwarten, was ich bescheide, aber selber nicht darüber bestimmen wollen, eben weil es die Zukunft ist. Ähnlich die Fortsetzung: über mein Werk bestellt m i c h, wenn ihr etwas zu bestellen habt — eine ironische Abwehr der Vorschriften, die die angeredeten Israeliten ihrem Gott machen möchten, zugleich eine Andeutung, dass die Erlösung Israels doch immer das Werk Jahves, seiner Hände, ist, nicht das des Persers, der blosses Werkzeug bleibt. על־בני ist durch v. 10 veranlasste falsch erklärende Glosse zu פעל ידי, denn das Werk

[12] *Ich, ich habe gemacht die Erde* *und Menschen auf ihr geschaffen,*
*Meine Hände haben ausgespannt [die Himmel,* *und all' ihr Heer bestellte ich: —*
[13] *Ich, ich habe ihn erweckt in Ge-[rechtigkeit* *und ebnete all' seine Wege,*
*Er wird bauen meine Stadt* *und meine Gefangenen entlassen.*
Nicht um einen Kaufpreis, noch um ein Geschenk, spricht Jahve der Heere.

---

der Hände Jahves ist in diesem Zusammenhang nicht Israel, sondern die Berufung des Cyrus, dasselbe, was auch האתיות meint; vgl. den ähnlich ungeschickten Einsatz in c. 29 23. — Eine ebenso gemeinte, wenn auch allgemeiner gehaltene Abweisung der Überklugen lasen wir schon c. 40 13 f. **12** ist nur die Einleitung zu v. 13 und würde von uns etwa in folgender Weise ihm subordinirt werden: ich, der ich allein die Welt geschaffen habe, ich habe auch den Cyrus zu meinem Werkzeug erwählt. אני verstärkt nur das Suff. von ידי. Der Sinn ist derselbe wie c. 44 24. **13** בצדק, in Gerechtigkeit, d. h. so wie es recht war, wie ich musste und durfte; es ist die positive Antwort auf den Tadel der unzufriedenen Israeliten, und das אנכי hebt besonders hervor, dass Er, der Schöpfer der Menschen, so verfügen durfte. Er, gerade er, der Perser Cyrus, soll »meine Stadt« bauen und Jahves exilirtes Volk, seine גלות (abstr. pro concreto) entlassen; die LXX scheint statt der letzten Wendung den ganz anderen Text שְׁבוּת עַמִּי יָשׁוּב gelesen zu haben. Den Schlusssatz: nicht um einen Kaufpreis u. s. w. spricht Jahve der Heere, halte ich für einen Zusatz von fremder Hand. Er besagt nicht dasselbe was c. 52 3, wo es sich um Zahlung an die Babylonier handelt, steht in Widerspruch mit c. 43 3, was freilich nicht allzu schwer genommen werden darf, hängt sich nicht etwa mit seiner Last an die ganze vorhergehende Ausführung, sondern einzig und allein an das Wort ישלח, das die LXX nicht einmal hat, stört sogar die Klarheit des Gegensatzes: ihr seid unzufrieden über Cyrus, aber ich will nun einmal ihn zu meinem Werkzeug, enthält die nach v. 11a unnütze und in dieser Art bei Dtj. ungewöhnliche Wiederholung, dass Jahve spricht, wird endlich auch von v. 14ff. derart in Schatten gestellt, dass man ihn nur mit dem quandoque dormitat Homerus entschuldigen könnte. Der Einsetzer hat wohl geglaubt, dass er dem Propheten zu Hülfe komme, wenn er auch die finanziellen Bedenken gegen die persische Intervention abschneide; sein אמר u. s. w. scheint er dem folgenden Vers entlehnt zu haben.

**14—17** wieder ein kleines Gedicht in fünf Doppel-Langversen: Israels Rettung durch Jahve und Jahves alleinige Gottheit wird selbst durch die afrikanischen Gefangenen verherrlicht werden. **14** צבאות, das die LXX mehr hat, ist eine wünschenswerthe Vervollständigung des ersten Hemistichs und auch wegen des Schlusses von v. 13 angezeigt. Die Punctatoren lassen Zion anreden (weibliche Suffixe), Dtjes. dürfte ein Mascul. gemeint haben, Jakob, Israel vgl. v. 17. Die drei afrikanischen Völker wurden schon c. 43 3 genannt, die Sabäer werden hier ähnlich ausgezeichnet wie c. 18 2 die Kuschiten (מדה im emphatischen Sinne). Wenn nun der Text richtig ist, so wird folgendes gesagt: jene Völker sollen mit ihren Schätzen — der parallelismus membrorum trennt die Personen und die Schätze nur formell — den Israeliten zufallen; in Ketten vorübergeführt, werden die Afrikaner Israel und Jahve ehren. Der Sinn kann nur sein: der Sieger Cyrus wird sie dem Jahvevolke schenken. Denn es ist eine abenteuerliche Idee, dass sich die Sabäer u. s. w. die Ketten freiwillig anlegen, um sich so den Israeliten als Sclaven zu präsentiren: war denn das Brauch und pflegten bei den Israeliten die Sclaven Ketten zu tragen? Die Freiwilligkeit, sagt Dillm., liegt schon in dem יעברו (warum, das bleibt sein Geheimnis), noch mehr in v. 14b: Dir werden sie sich niederwerfen u. s. w. Wenn das ein Zeichen von Freiwilligkeit ist, wie sieht dann erst die Unfreiheit aus? Wenn doch nur Cyrus einen Zug nach Afrika gemacht hätte, um uns diese Art von Exegese zu er-

* [14] *So spricht Jahve [der Heere]: der Erwerb Ägyptens*
*Und der Gewinn Äthiopiens und die Sabäer, die hochwüchsigen,*
*Ihm werden sie gehören und ihm folgen, in Ketten vorüberziehen,*
*Und vor dir werden sie niederfallen und zu dir flehen:*
*„Nur in dir ist Gott und keiner mehr, keinerlei Gottheit,*
[15] *Fürwahr, du bist ein verborgener Gott, eine rettende Gottheit!*
[16] *Zu Schanden sind geworden und auch beschimpft alle [seine Gegner],*
*Zusammen gegangen in Schimpf die Bilderkünstler, —*
[17] *Israel ward gerettet durch Jahve, eine Rettung für ewige Zeiten,*
*Nicht werdet ihr zu Schanden noch beschimpft werden bis in alle [Ewigkeit.“*

---

sparen! Freiwillig wird niemand Sclave in Ketten, am wenigsten ein Volk Sclave eines andern, freiwillig können die Ägypter u. s. w. wohl Geschenke bringen, aber nicht ihren Erwerb. Wir würden allerdings lieber Löwen und Nilpferde in Ketten sehen, als jene Völker, und es hält schwer, den Vorwurf nationalen Hochmuths und sinnlichster Hoffnung von dieser Stelle fernzuhalten. Aber man kann durch Umdeutung und Missdeutung nicht helfen, hingegen wohl annehmen, dass der Text nicht mehr seine ursprüngliche Gestalt hat. Auch abgesehen von dem Widerspruch unserer Stelle mit c. 43 3 giebt es Einzelheiten, die diesen Verdacht nahe legen. Im Anfange ist die Rede von dem Besitz der Ägypter und Kuschiten, man erwartet nun doch, dass nachher etwas darüber gesagt werde, aber statt dessen hören wir nur von den Menschen selber. Ferner heisst es: die Sabäer u. s. w. ziehen an dir (nicht: zu dir) vorüber, nämlich an deinem Sitze, sodann gehen sie »hinter dir«, darauf ziehen sie wieder »an dir vorüber und huldigen dir«: was ist das für ein wunderliches Durcheinander von Vorstellungen bei einem an sich einfachen Gedanken! Oort hat zu helfen gesucht, indem er יֹגְעֵי und סֹחֲרֵי schreibt und das zweite יעברו streicht, aber warum nur diejenigen Ägypter, die sich müde arbeiten, und die äthiopischen Kaufleute statt der Krieger und Adeligen im Triumph aufgeführt werden sollen, das ist doch nicht einzusehen, und auch der Widerspruch mit c. 43 3 bleibt bestehen, der grade deshalb nicht leicht zu nehmen ist, weil dort genau dieselben Leute genannt werden wie hier. Ich finde keinen anderen Ausweg als Streichung von עליך יעברו und Verwandlung von ולך und אחריך in לו und אחריו: die Schätze der Ägypter u. s. w. und die hochwüchsigen Sabäer werden dem Cyrus gehören, der eben vorher (v. 13) mit Nachdruck genannt war, werden auf seinem Siegeszuge hinter ihm hergehen, werden in Ketten an Palästina und dessen befreiter גלות vorüberziehen und dabei in die Worte ausbrechen, die nachher angeführt werden. Mir scheint, dass dadurch auch die nachdrückliche Voranstellung des doppelten אליך am Besten erklärt wird. Nach ihrer Besiegung durch Cyrus haben die Afrikaner erkannt, dass Jahve dem Perser den Sieg über über sie verliehen hat; wie sie nun an dem vor der Eroberung Afrikas befreiten und zurückgekehrten Jahvevolke vorbeigeführt werden, fallen sie vor ihm nieder wie vor einer Gottheit, ja beten zu ihm, doch nicht in heidnischer Menschenvergötterung: du bist das Volk des wahren Gottes. אפס אלהים klingt etwas unvollständig; die LXX ergänzt *πλὴν σου*, Oort כמוך (warum nicht כמוהו?), vielleicht wirkt עוד noch nach. **15** Gewöhnlich beschränkt man die Rede der Fremden auf den letzten Langvers in v. 14, aber mit Unrecht. v. 15 wird nicht vom Propheten gesprochen, weil der nicht sagen kann, dass Jahve ein verborgener Gott ist, in Israel hat Jahve sich nicht im Verborgenen gehalten v. 19, nur für die Sabäer u. s. w. ist er verborgen geblieben; die letzteren müssen also Sprecher von v. 15—17 sein. Am Schluss ist aus metrischen Gründen entweder ישראל oder מושיע zu streichen, was von beiden, darüber kann man nur ein ganz subjectives Urtheil haben, man möchte denn annehmen, dass מושיע durch Dittographie aus dem folgenden בושו ent-

*[18]*Denn so spricht Jahve, der Schöpfer des Himmels, — Er der Gott!*<br>
*Der die Erde bildete und sie machte, — Er hat sie aufgestellt!*<br>
*Nicht zum Chaos hat er sie geschaffen, zum Wohnen sie gebildet:*<br>
*Ich Jahve und keiner mehr,* . . . . . . . . . .<br>
[19]*Nicht im Versteck habe ich geredet, im Lande der Finsternis,*<br>
*Nicht gesagt zum Samen Jakobs: umsonst sucht mich!*<br>
*Ich Jahve rede Rechtes, verkünde Redliches.*

---

standen sei. Ob mit dem »Gott, der sich verbirgt« auf den Gott Amun angespielt wird? **16** Der erste Langvers ist am Schluss verstümmelt, die LXX hat für כלם etwa כל־קמיו gelesen. צירים nur hier für Götzenbilder; die Bilderkünstler sind in Schmach dahingegangen, untergegangen vgl. Job. 7 9, statt uns mit ihren Palladien gegen Jahves Helden zu schützen. Cyrus hat mit den Völkern der Welt auch deren Götter, das Heidenthum selber besiegt v. 6. **17** klingt fremd im Munde des Propheten oder gar Jahves, dagegen natürlich im Munde der huldigenden Fremden. Israel wurde gerettet mit einer Rettung vgl. c. 14 6. Der Plural עולמים kommt nur bei jüngeren Schriftstellern vor. Israels Rettung, sagen angesichts der erlebten Weltumwälzung die Fremden, wird sich niemals in Schande verkehren, sondern von ewiger Dauer sein.

**18—25**, wieder ein Gedicht in Langversen, dies Mal in drei Siebenzeiler gegliedert und zwar vom vorhergehenden deutlich durch dessen feierlichen Schluss und die eigene Eingangsformel geschieden, sich aber doch ihm eng anschliessend. Das letzte Ziel Jahves ist Rettung, aber nicht blos für Israel, dem gegenüber er sich keineswegs als verborgenen Gott, sondern als den Gott der Offenbarung und klaren Vorhersagung bewiesen hat, sondern für alle, die aus der gegenwärtigen Weltkatastrophe entkommen, für die ganze Menschheit, die ihn ohne Ausnahme anerkennen und verehren wird. **18** Es giebt eine Rettung für ewige Zeiten v. 17, »denn« Jahve hat sich längst als gerechten und rettenden Gott kundgethan. In den einleitenden Worten wird in sinnvoller Weise hervorgehoben, dass Jahve die Erde nicht zum Chaos, sondern zum Wohnsitz der Menschen bestimmt habe, dass also auch der Zweck der Sendung des Cyrus nicht die Zerstörung ist, wie man ja aus der Niedertretung der Völker schliessen könnte (vgl. c. 10 7), sondern heilsam für alle Menschen. Der Satz לא תהו בראה hat zwar mit Gen. 1 2 nichts zu thun, hätte aber doch wohl nicht geschrieben werden können, wenn der Prophet Gen. 1 gekannt und daraus ersehen hätte, dass die Erde doch anfangs תהו war, hätte mindestens eine andere Form erhalten. Der Satzbau ist kunstvoller, als wie gewöhnlich bei Dtjes. und erinnert an c. 28 21. Dem vierten Langvers fehlt das zweite Hemistich, für das sich aus v. 21 leicht Ersatz beschaffen liesse. **19** Nicht blos in der Einrichtung des Kosmos hat Jahve gezeigt, dass er es auf das Gute und Heilsame abgesehen habe, dasselbe hat er auch in seiner Offenbarungsthätigkeit unter den Israeliten bewiesen: schon die Art, wie er sich geoffenbart hat, macht das klar. Er hat nicht im Versteck (48 16) geredet, es nicht gemacht wie manche Orakelgottheiten, die sich in geheimnisvoller Zurückgezogenheit, in Wildnissen, Höhlen, an entlegenen Orten (Dtn. 30 11—13) aufhalten oder auch nur in Mysterien (die späteren Juden haben wohl einmal das griechische Mysterium von סתר, מסתר abgeleitet) sich den Eingeweihten enthüllen (Paulus stellt dennoch gern die verborgene Weisheit der Christen in Parallele zu der Mysterienweisheit I Kor. 2 7) oder deren Orakel sibyllinisch geheimnisvoll umlaufen, sondern er hat frei und deutlich herausgesprochen, jeder konnte es hören und verstehen oder auch im Jahvisten, im Jes., Jeremia u. s. w. lesen. Auch sprach er nicht במקום ארץ חשך. Nach dem Metrum zu urtheilen, steht hier ein Wort zu viel; wahrscheinlich ist מקום ein stehen gebliebener Schreibfehler, da die Zusetzung von ארץ sich kaum erklären liesse. Ein finsteres Land kann die Wüste sein vgl. Jer. 2 6, doch sieht man nicht recht, wozu eine Wüstenorakelstätte hier so besonders hervorgehoben würde, es wäre

[20] *Versammelt euch und kommt, tretet zusammen,* *Entronnene der Völker!*
*Ohne Einsicht sind die, die da tragen* *das Holz ihres Bildes,*
*Und die da flehen . . . . .* *zum Gott, der nicht rettet.*
[21] *Verkündigt und bringt vor . . . .,* *auch berathe man sich zusammen!*
*Wer hat dies hören lassen von der Vorzeit her,* *längst es verkündigt?*
*Nicht ich Jahve und keiner mehr,* *kein Gott ausser mir?*
*Ein gerechter und rettender Gott* *ist nicht neben mir.*

---

.enn, dass der Vf. in Ägypten gelebt hätte und z. B. auf den Cult der Amonsoase an-pielte, was doch gar zu weit hergeholt ist. Wahrscheinlich ist das dunkle Land die Jnterwelt; Jahve ist kein Gott wie z. B. der auch in Phönizien verehrte Osiris, und es edurfte keiner Zauberkünfte, um ihm verworrene und vieldeutige Orakel zu entlocken. )tjes. sieht viel zu verachtend auf das Gaukelspiel der »Schwätzer« herab, um uns enauere Mittheilungen über die ihm bekannte Mantik zu machen. Darum braucht man ber nicht das dunkle Land mit der allgemeinen Phrase abzuthun: ein Ort, wo es iemand hört, weil doch Dtjes. nicht zu Kindern spricht. Jahve ist der Gott, der Rechtes nd Redliches spricht und weissagt, d. h. der rechtschaffen die Wahrheit sagt, wenn ein Volk ihn befragt, und ihm besonders die Zukunft aufhellt; man bekommt etwas chtes bei ihm (צדק, als Gegensatz zu תהו) und etwas Glaubwürdiges (מישרם) vgl. 43 10. o steht es mit seinem Verhalten gegen Israel, und die Israeliten als seine Zeugen issen das, wissen auch, dass seinem »Reden« sein Thun entspricht — aber die Heiden üssen und sollen ihn auch so kennen lernen. Diesem Gedanken ist v. **20** und 21, die weite Strophe, gewidmet. Hier genügt nun nicht die Hinweisung auf das offen vor ugen Liegende, hier muss polemisirt werden. »Nähert euch!« התנגשו nur hier, etwa ie התיצב Job. 1 6. Das erste Hemistich ist etwas überladen, man könnte באו (als durch ittographie aus dem Schluss von הקבצו entstanden) oder das nach dem ni. und hithp. ehr überflüssige יחדו streichen. Die »Entronnenen der Völker« sind diejenigen, die nach er grossen Weltkrise noch übrig sind, die wie jene Sabäer jetzt den »verborgenen« Gott ennen gelernt haben und ihn noch besser kennen lernen sollen. v. 20 b: die grosse atastrophe hat gezeigt, dass der Götzendienst Thorheit ist, denn die hölzernen Götzen, ie sie in die Schlacht tragen (vgl. II Sam. 5 21) oder daheim in Processionen, in denen m Sieg oder Rettung gebetet wird, umhertragen, helfen nicht gegen Jahves Gesalbten. er dritte Langvers ist defect; das part. muss, obgleich es lang genug ist, noch den rtikel haben, und nach ihm scheint etwas ausgefallen zu sein, was dem עץ פסל (stärker ls פסל עץ) entspricht, etwa אֶל נֶסֶךְ, vielleicht dass das ὡς der LXX Cod. Al. noch einen est des Ausfalls enthält. **21** Die Götzen haben auch die Katastrophe nicht vorher-agen können, man mag es vorbringen, wenn etwas dergleichen vorhanden ist, sich auch och erst darüber berathen! v. 21 a zeigt wieder den Wechsel zwischen der 2. und 3. pers., er bei dieser Aufforderung stehend ist (c. 41 1. 21 f.); auch dieser Langvers hat, wie der orhergehende, in der Mitte gelitten, da das erste Hemistich nur zwei Hebungen auf-eist, eine mechanische Textbeschädigung wird die Ursache sein; vielleicht darf man ach dem zweiten Langvers ein זאת ergänzen. Nur Jahve hat »dies« von Alters her ge-eissagt. Dtjes. denkt wohl an die Weissagungen der Propheten des 8. Jahrh. von der erbannung und Wiederherstellung und (מאז) an die jeremianische Eschatologie, von der r c. 40 2 seinen Ausgang nahm. Jahve hat sich aber auch als rettenden Gott durch die hat bewiesen und seine Verheissungen wahr gemacht (צדיק). **22** bis **25**, die dritte trophe, bringt nun die Hauptsache und das Beste in dem ganzen langen, dem Cyrus ewidmeten Abschnitt. Alle Enden der Erde, alle Menschen sollen sich von Jahve, dem reuen Heiland (v. 21), retten lassen, sagt der erste Langvers, dessen Inhalt uns ganz eutestamentlich anmuthet. Zwar erwarten die NTl. Evangelisten, wenn sie zur Sorge m die *σωτηρια* mahnen, das Gericht noch, während es hier als schon in der Hauptsache

[22] *Wendet euch zu mir und lasst euch retten, alle Enden der Erde,*
*Denn ich bin Gott und keiner mehr,* [23]*bei mir habe ich geschworen,*
*Ausgegangen ist aus meinem Munde Wahrheit, ein Wort, das nich*
*[zurückgeht*
*Dass mir sich beugen soll jedes Knie, sich zuschwören jede Zunge.*
[24]*„Nur in Jahve habe ich, wird man sagen, Triumphe und Macht,*
*Insgesammt werden umkommen und zu Schanden werden alle auf ih*
*[Entbrannten*
[25]*In Jahve triumphiren und sich rühmen aller Same Jakobs.“*

---

abgeschlossen gedacht wird (v. 20), indessen wird auch hier vorausgesetzt, dass auch di noch umkommen müssen, die sich dem Auftraggeber des Cyrus nicht unterwerfen. Ih müsst euch retten lassen, denn ich, der einzige wirkliche Gott, habe geschworen, euc zu den Meinigen zu machen. Diese seine Absicht steht unverrückbar fest, Sache de Einzelnen ist es, ob sie sich in das Reich Gottes wollen retten lassen oder nicht. De Schwur Jahves bei sich selbst auch Jer. $22_{5}$; wie er lautet, zeigt Jes. $49_{18}$: so wahr ic lebe; was er bedeutet, lehrt unsere Fortsetzung: das, was Jahve beschwört, ist ein Wor (besser als דְּבָרַי der LXX), das nicht zurückgenommen wird, bevor es verwirklicht worde ist (vgl. $55_{10.11}$), ist צדקה, Wahrheit d. h. nicht etwas, was wahr ist, sondern etwas, wa wahr gemacht werden soll, ein Versprechen, das mit Treue erfüllt wird. Das masc. יצ nimmt auch auf דבר Rücksicht, berechtigt aber nicht, צדקה als Gen. zu פי anzusehe Jedes Knie soll sich Jahve beugen im Cultus (I Reg. $19_{18}$), jede Zunge ihm Treue ge loben (c. $19_{18}$) — citirt von Paulus Röm. $14_{11}$ und freier Philipp. $2_{10.11}$. So gewiss diese herrliche Satz nur die Consequenz von Dtjes.s Glauben an die alleinige Gottheit Jahve ist, so sehr ragt diese rückhaltlose, von keinen demüthigenden Bedingungen eingeschränkt Verheissung der Ausbreitung der heilsamen Jahvereligion über die ganze Heidenwelt übe den selbstsüchtigen und hochmüthigen Monotheismus der späteren Juden hervor. **24** un v. 25 muss Rede eines Dritten sein, da Jahve nur in der 3. pers. vorkommt; אמר mus diesen Dritten nennen. לי אמר, wie die Accente verbinden, übersetzt man: sagt man vo mir (als wenn יאמר עלי dastände), oder: hat er mir gesagt, als wenn hier plötzlich un ohne erkennbaren Grund der Prophet redete und also Dtjes. ganz aus dem Geleise ge rathen wäre. Schon die Voranstellung von לי macht beide Erklärungen unmöglic Conjicirt hat man לאמר (nach LXX, die aber יהוה zum Vorhergehenden zieht), was Un stellung mit אך ביהוה verlangt und eine matte und prosaische Explicirung von תשבע e geben würde, ferner יֵאָמֵר oder besser יֹאמַר (Cheyne). Subject kann nur der Mensch sei der sich vor Jahve beugt und sich ihm zuschwört; das לי ist aber mit dem Hauptsat nicht mit dem eingeschobenen יאמר zu verbinden. Die überlebenden Heiden sagen: nu in Jahve habe ich צדקות. Dieser Plur. bedeutet Richt. $5_{11}$ Jahves Machtthaten, Mch. ( Jahves Gutthaten (Jes. $33_{15}$ die Gesetzeserfüllung des Juden); hier steht es neben ז c. $46_{13}$ der Singular neben תשועה vgl. Ps. $71_{15}$ff., auch יצדקו v. 25 dient zur Erklärun Der Sinn ist demnach: nur durch Jahve besteht man siegreich alle Krisen, aus dene man ohne oder wider ihn mit Schanden, als Parteigänger des *ἥττων λόγος,* der causa i firmior, hervorgehen würde; das *νικᾶν* des N. T. liegt darin: »ist Gott für uns, wer ma wider uns sein« Röm. $8_{31-33}$. In v. 24b scheint יבוא vom Ktib mit עד verbunden zu sei (vgl. die LXX); man will יבאו dafür lesen: zu ihm (עד wie c. $19_{22}$) werden kommen al wider ihn Entbrannten; ויבשו wäre durch eine Art Hendiadyoin mit dem vorhergehende Verb zu verbinden: beschämt werden sie kommen. Aber es ist sehr unwahrscheinlic dass die wider Jahve entbrannten zu ihm kommen sollten, noch dazu ohne dass gesag würde, was mit ihnen passirt, da ihnen doch c. $41_{11}$ völlige Vernichtung angedroht wir auch heisst בוש bei Dtjes. nicht: sich schämen, reug sein. Oben ist יהדו יאבדו für יר

*46 [1] *Geknickt ist Bel, gekrümmt Nebo,*
*Verfallen ihre Bilder dem Gethier,*
*Aufgelegt, aufgeladen dem müden.*
[2] *Gekrümmt, geknickt sind sie allzumal,*
*Konnten nicht retten die Last,*
*Und sie selbst sind in die Gefangenschaft gewandert.*

---

יבא angenommen worden; wenn für נחרים ein schwächerer Ausdruck stände, könnte allen-alls יבשו in יֵשְׁבוּ umgesetzt werden, aber das עד bliebe unangenehm trotz c. $19_{22}$. 25 Während jene umkommen, bleiben die Israeliten Sieger, während jene zu Schanden verden, rühmen sich diese: dieser Parallelismus und die Ähnlichkeit von v. 24 und v. 25 mit c. $41_{10}$ und $_{16}$ mögen für die Abänderung von v. 24b sprechen. Die drei Sätze in v. 24. 25 entsprechen zugleich den drei Sätzen der Sabäer in v. 14—17: nur Jahve ein hülfreicher Gott, seine Gegner zu Schanden geworden, Israel gerettet.

Cap. 46 nimmt sich etwas bröckelhaft aus und mehr wie eine Art Nachtrag zum Vorhergehenden; wenn sich nicht fremde Hände eingemischt haben, so sollte man an eine zeitweilige Ermüdung des Autors glauben oder auch annehmen, dass zwischen c. 45 und 46 eine Pause liegt und der Prophet, vielleicht nach inzwischen mit den Israeliten gemachten trüben Erfahrungen, sich einige Gewalt anthun muss, um auf der Höhe zu bleiben. Ähnlich steht es mit der Fortsetzung von c. 46, mit c. 48; beide haben mit einander gemein die Eigenthümlichkeit, dass neue Absätze mit שִׁמְעוּ (nicht mit כה אמר י׳) beginnen, was ein noch stärkerer Beweis für die relative Selbständigkeit dieses Abschnittes ist (c. 49ff. wird es plötzlich wieder anders).

**1. 2** Die babylonischen Götzen brechen zusammen. **1** In Perfecten, denn auch קרס dürfte als perf. gemeint sein vgl. v. 2, wird geschildert, wie Babels Gottheiten vor Cyrus erliegen. Unter בֵּל (babyl. bîlu, contrahirt aus בֵּעֵל = בַּעַל), welcher nordsemitische Gottesname in Babylonien den dem Anu nächststehenden höchsten Gott bezeichnet, wird in der Stadt Babel speciell Merodak verstanden, vielleicht auch von unserem Vf.; die späte Stelle Jer. $50_{2}$ stellt allerdings Bel und Merodak im Parallelismus neben einander. נבו (babyl. Nabu, was wahrscheinlich mit נביא zusammenhängt), Localgottheit von Borsippa, zum Sohn Merodaks gemacht und in seinem Tempel mitverehrt, war besonders der Schutzpatron der chaldäischen Dynastie Babels, wie die Namen Nabopolassar, Nebucadnezar, Naboned zeigen, verdiente also vor anderen neben Bel als Repräsentant der babylonischen Götterwelt genannt zu werden. קרס nur hier und v. 2 (doch vergleiche קֶרֶס, Haken). Die Bilder Nebos und Bels sind zu Theil geworden dem Thier; חיה bedeutet gewöhnlich das Wild, hier aber wegen der Fortsetzung das Lastthier; בהמה ist wahrscheinlich nur Variante oder Correctur dazu oder auch Glosse zu עיפה, wenn nicht לחיה vor עיפה gehört. Die Ausdrucksweise ist befremdend; wenn wir v. 1a allein hätten, würde man היו übersetzen: sind verfallen, nämlich zum Zertreten. Auch v. 1b ist auffällig: »euer Getragenes (fem. wie gewöhnlich die neutralen Begriffe bei Dtjes.) ist Aufgeladenes«, zwei schwerfällige Participien mit dem unerwarteten Suff. der 2. pers. Letzteres will Oort entfernen, muss dann aber auch משא streichen und aus vier Stichen drei machen. Auch v. 2 hat nur drei Stichen; wenn Oort Recht hat, so giebt es ein kleines Gedicht zu 2×3 Stichen; die Diction würde diese Annahme gewiss begünstigen, der Stil wird verbessert, da die beiden Participien jetzt, von היו abhängig, in ihrer asyndetischen Folge rasch dahineilen, den vorhergehenden und folgenden Perfecten entsprechend, und da נשא jetzt nicht mehr im doppelten Sinn gebraucht wird. Da man ohne diese Annahme v. 2b für verstümmelt halten muss, so schliesse ich mich Oort an. So bedarf es einer besonderen Erklärung für das Fehlen einer einleitenden Formel. Wer nicht folgen mag, muss נשאתיכם nach c. $45_{20}$ deuten (am Neujahrsfest wurden die Bilder Merodaks und Nebos in Babel in Procession umhergetragen) und darin ein witziges Wortspiel mit

| | |
|---|---|
| *[3]*Hört auf mich, Haus Jakobs* | *und aller Überrest des Hauses Israel* |
| *Die ihr aufgeladen seid vom Mutter-* *[leibe,* | *getragen vom Mutterschosse an,* |
| [4]*Und bis zum Greisenalter ich der-* *[selbe* | *und bis zum grauen Haar werde ich* *[heben* |
| *Ich habe getragen und ich werde* *[tragen* | *und werde heben und retten.* |

---

dem folgenden משא sehen. Aufgepackt sind die Bilder den Lastthieren nicht von der Siegern, sondern von den flüchtenden Babyloniern, das zeigt schon der Ausdruck נִיפה und besonders das zweite Sätzchen in v. 2. **2** Wiederholung der Verben von v. 1; חדו scheint anzudeuten, dass der Vf. alle Götter Babels meint und jene beiden nur als her vorragendes Beispiel genannt hat. Die Götter sollten eigentlich die den Thieren auf geladenen Bilder in Sicherheit bringen können, statt dessen wandern sie selbst, an ihre Bilder gebunden, mit diesen in Gefangenschaft. Da נפשם das Prädicat im sing. fem. be sich hat, statt ad sensum mit dem plur. construirt zu sein, so scheint es, als ob hie Bild und Numen in correcter Weise auseinander gehalten werden sollen (während v. 6 und 7 beide identificirt werden). Das ist allerdings nicht der Fall, wenn man mit Oor נֹשְׂאֵיהֶם für משא schreibt, doch will mir die Nothwendigkeit dieser Änderung nicht ein leuchten. Jedenfalls ist der Spott geistreicher und kräftiger, wenn Bel und Nebo al Numina figuriren, die sich vergebens abquälen, ihre eigenen Bilder zu retten und dabe selber abgefasst werden.

**3—11** muss wohl als eine Einheit betrachtet werden, hat aber in v. 6—8 ein fremdartige Einschaltung, die mir nicht von Dtjes., sondern vom Vf. des Abschnittes c. $44_{9-20}$ herzurühren scheint und jedenfalls mit ihrer Umgebung nicht in einen unge künstelten Zusammenhang gebracht werden kann. Was übrig bleibt, verherrlicht im Anschluss an und im Gegensatz zu dem v. 1. 2 entworfenen Bild von der kläglichen Ohnmacht Bels und Nebos Jahve Sorge um Israel und den siegreichen Ausgang de jetzt von ihm eingeleiteten Ausführung seines Weltplans. **3** »Höret«, statt des sons üblichen: so spricht Jahve; für die Beiwörter, die sonst Jahve empfängt, treten jetz allerlei Attribute für das Volk auf. Ob der »ganze Überrest des Hauses Israel« auch die Nordisraeliten miteinschliesst, ist nicht zu entscheiden, doch sollte man es fas glauben. Hat Dtjes. etwa in Phönizien gelebt, so denkt er vermuthlich nicht sowohl an die deportirten Nordisraeliten, als wegen שארית an die Reste Israels in Palästina, die ja freilich später von der Gola nicht für würdig befunden wurden, in die Gemeinde des neuen Tempels mitaufgenommen zu werden, während man dem Dtjes. eine solche Exclusivitä überhaupt nicht, und am wenigsten nach c. $45_{22}$ ff., zutrauen kann. In v. 3 f. wird be ständig auf v. 1 f. zurückgegriffen. Sind die Götzen die theure Last ihrer Verehrer, so umgekehrt Jahves Verehrer die seinige — eine sinnvolle Umkehrung. Und auch der Erfolg ist dementsprechend: dort, wo der Mensch den Gott trägt, der Untergang, hier wo der Gott die Menschen trägt, die Rettung. Der Gedanke, dass Gott Israel trägt, ist nicht neu (Ex. $19_4$. Dtn. $1_{31}$. vgl. Hos. $11_3$ und bei unserem Autor c. $40_{11}$), aber hier originell durchgeführt. **4** Das Greisenalter, natürlich Israels, nicht Jahves, ist nicht so auszudeuten, als ob Israel als Volk jetzt ein Greis wäre oder es künftig werden würde auch scheint der Ausdruck nicht individualisiren zu wollen: jeder einzelne Israelit wird von Kindesbeinen bis an den Tod von Jahve getragen (Ps. $71_{18}$), sondern der Prophet benutzt das Bild: vom Mutterleib bis zum Alter, nur als Schema für einen Gedanken den er sonst genauer ausdrückt durch die Wendung: von Anfang an bis in alle Ewig keit. »Ich habe es gethan und ich werde tragen« enthält ohne Zweifel einen Fehler, sei es dass אעשה für אשא, oder עמסתי (Klosterm.) oder נשאתי (wie oben übersetzt) für עשיתי zu schreiben ist. Oort will im Anfang von v. 4 עד für ועד schreiben, aber mit Unrecht; v. 4

[5] *Wem wollt ihr mich ähnlich und [gleich machen* — *und mich vergleichen, dass wir ähn- [lich wären?*
[6] Die da Gold ausschütten aus dem [Beutel — und Silber mit der Waage darwägen,
Sie dingen einen Goldschmied, dass [er's zum Gott macht, — bücken sich und fallen nieder,
[7] Tragen ihn auf der Schulter, [schleppen ihn — und lassen ihn nieder auf seinen Sitz,
Und so steht er, von seinem Ort [weicht er nicht;
Auch schreit er zu ihm und er ant- [wortet nicht, — aus seiner Noth rettet er ihn nicht.
[8] Gedenkt hieran und werdet ver- [nünftig, — denkt doch zurück, ihr Abtrünnigen!
[9] *Gedenkt an das Frühere von urher,* — . . . . . . . . . .
*Dass ich Gott bin und keiner mehr,* — *Gottheit und nichts wie ich.*

---

setzt nur in etwas freierer Weise die Participien von v. 3 fort; die Rede Jahves könnte nicht so beginnen. **5** Es wäre möglich, dass auch v. 5 dem Einsetzer angehörte, aber viel wahrscheinlicher ist die Echtheit. Abgesehen davon, dass die Wortfülle dieses Verses ein specifisches Characteristikum des deuteroj. Stils ist und der Vers an c. 40 18.25 gute Parallelen hat, markirt v. 6 stilistisch den neuen Ansatz in fühlbarer Weise, und v. 9 scheint auf eine Ausführung hinzuweisen, wie sie v. 5 eingeleitet wird. Allerdings nur eingeleitet, denn zwischen v. 5 und v. 9 muss, wie auch das Metrum verräth, etwas ausgefallen sein, was dem Inhalt nach etwa mit c. 44 7 übereinkam. למי neben אל־מי c. 40 18.25. Warum נִדְמֶה statt der 1. pers. plur. qal gelesen werden muss (Oort), ist mir nicht klar vgl. c. 40 25.

**6—8** schliesst sich nur mit einigen Ausdrücken (נשא, סבל, זכרו) und blos scheinbar dem Inhalt nach an den deuterojes. Text an, dagegen ist dem Vf. der Übergang von v. 5 auf v. 6 nicht gelungen, und v. 8 ist ein anstössiger Vorläufer für v. 9 grade wegen einiger formeller Ähnlichkeit bei innerer Verschiedenheit. Denn v. 9 zeigt wie v. 3f., dass Dtjes. wieder den grossen Gegensatz zwischen dem weltgeschichtlichen Wirken Jahves und einer kleinlichen Darstellung der Gottheit im Kunstbilde im Auge hat, während der Vf. von v. 6—8 die Unvernunft betont, ein lebloses, von den Menschen selbst gefertigtes Bild anzubeten; Dtjes. denkt an den Kampf zwischen dem Heidenthum, das in diesem Capitel durch die Babylonier und deren Götter repräsentirt wird, und Jahve, seinen Weissagungen und geschichtlichen Thaten, der Vf. malt uns ein Genrebildchen aus dem Kleinleben der unteren Volksschichten; für Dtjes. sind endlich die Bildverehrer die Heiden schlechthin, für den Vf. vielleicht auch Heiden, aber auch abtrünnige Juden. Dass der Vf. von v. 6—8 mit dem von c. 44 9—20 identisch ist, erhellt ausser aus der Übereinstimmung in den eben genannten Zügen auch aus einigen Ausdrücken, die nur in diesen beiden Stücken vorkommen (»zum Gott machen«, השיב על־לב סגד). **6** »Die da hinschütten u. s. w.«; diese Einführung allein zeigt schon, dass wir ein Sittenbild aus dem Privatleben zu erwarten haben. זלים von זול nur hier vgl. זלל Dtn. 21 20, ausschütten, wegwerfen, verschwenden; das Geld für die Götzen ist eigentlich weggeworfen. Der practische Gesichtspunct tritt auch c. 44 10 ff. überall hervor (ebenso Weish. 13 und überhaupt in der Polemik der späteren Juden). קנה muss wohl der Waagbalken sein, vielleicht nur eine poetische Umschreibung dafür. Das Gold und Silber dient nicht zur Bezahlung der Arbeit, weil dann vom Darwägen nicht gesprochen würde,

[10] *Der ich meldete vom Anfang den [Ausgang*
*und von urher das, was noch unge- [schehen ist,*
*Der ich sage: mein Plan wird [bestehen,*
*und all' mein Anliegen führe ich aus,*
[11] *Der ich rufe vom Aufgang den [Stossvogel,*
*vom fernen Land den Mann meines [Planes, —*
*Wie ich's geredet, werde ich's [bringen,*
*wie ich's geplant, es ausführen.*

---

sondern bildet das Material zu dem Bilde, mindestens zu dem Überzuge. Der Goldschmied liefert also die Materialien nicht, arbeitet in dieser Darstellung auch nicht (wie der Holzkünstler c. 44 13 ff., der nur den groben Kern verfertigt) auf den Verkauf, sondern wird zu der Arbeit gedungen. Ob er im eigenen Hause oder dem des Bestellers arbeitet ist wohl nicht sicher zu entscheiden, das erstere aber wahrscheinlicher; das »Dingen« bezieht sich auf den Contract des Auftraggebers mit ihm. Dass es sich um keine staatlichen Bilder handelt, liegt auf der Hand. Er macht »es« zum Gott, nämlich das genannte Metall (Richt. 8 24—27. 17 4. Ex. 32 2 ff.). Sowie das Bild aus den Händen des Handwerkers hervorgeht, werfen sie sich vor ihm auf die Knie. **7** Dann heben sie den neugebackenen Gott auf die Schulter (es ist nur ein kleines Bild!), weil er ja doch nicht gehen kann (Jer. 10 5), und lassen ihn nieder auf seinen Sitz (25 10), »damit er stehe« oder lieber, in engerer Verbindung mit dem Folgenden: und so steht er (וַיַּעֲמֹד), um sich nicht von seinem Platz zu rühren. Statt der feierlichen *ἵδρυσις* ein burleskes Bild. In יַנִּיחֻהוּ ist das ursprüngliche kurze a durch das dag. geschützt. Das Ktib scheint schon in v. 7a die Verben als Singulare angesehen zu haben. Und wie fungirt nun der neue Gott? Wie er steif auf seinem Postament steht, so bleibt er auch stumm beim Gebet seines Verehrers und hilft diesem nicht aus seiner Noth (c. 44 17). Die Religion hat für diesen Vf. hauptsächlich den Zweck, dem Menschen zu nützen, im Kampf ums Dasein zu helfen, eine Auffassung, zu der die private Religionsübung des Individuums leicht herabsinkt, die aber nicht die des Dtjes. oder überhaupt der Propheten ist. **8** »Denkt hieran«, an das v. 7b Gesagte, überlegt es, ihr Abtrünnigen. Diese letzteren sind doch wohl Juden, womit nicht grade gesagt ist, dass auch im Vorhergehenden blos Juden gemeint sind, aber doch, dass viele Juden sich vom Aberglauben haben anstecken lassen. Ebendasselbe lehren ja die meisten Einsätze von später Hand (c. 2 20. 17 7 f. 30 22. 31 6 f.). זכרו־זאת dürfte von c. 44 21 beeinflusst sein; השיב wie c. 44 19. התאששו wird meist als denom. von איש, Mann (oder gar von אש, Feuer) angesehen oder von אשש, stark sein, abgeleitet, aber der Sinn: ermannt euch, werdet festen Sinnes (oder: werdet entflammt — von Scham!) passt nicht zum Zusammenhang; התבששו, schämt euch mit einander (de Lag., Cheyne) entspricht nicht so recht dem lehrhaften Character von v. 6—8 und c. 44 9—20. Ob das aramäische אֱשִׁישׁ bedeutet: sich etwas fest einprägen, ist nicht sicher, sonst würde sich dies Wort empfehlen. Es scheint, dass sich התאששו (א für י) zu תושיה ähnlich verhält wie z. B. התפלל zu תפלה und dass die secundäre Bedeutung von תושיה, Einsicht, Vernunft, auch in unserem Verbum Platz gegriffen hat: benehmt euch vernünftig (vgl. Pesch.).

**9—11** zeigt sofort wieder deuterojes. Stil und Geist; mit v. 5 enthält es die durch v. 3 f. eingeleitete Rede Jahves, die demnach wieder auf die in den Weissagungen und Thaten Jahves enthaltenen Beweise für seine Gottheit hinzeigt. **9a** ist der Rest von zwei Distichen, da ja bei Dtjes. gewöhnlich vier Distichen beisammen stehen; zwischen v. 5 und 9 mag also ein Satz ausgefallen sein wie c. 44 7: wer weissagt wie ich? Über die ראשנות kann man sich aus dem Jahvisten und den älteren Propheten belehren. Ob in **9b** כִּי dass oder denn ist, lässt sich nicht sagen. אלהים steht vielleicht wie häufig im zweiten Stichos elliptisch für אין א', kann aber auch zweites Prädicat neben אל sein. **10** מראשית statt מראש c. 41 26 gewählt wegen אחרית, Ausgang (c. 41 22). »Was nicht ge-

[12] *Hört auf mich, ihr Muthlosen, die ferne sind vom Heil:*
[13] *Nahe gebracht habe ich mein Heil, nicht fern ist's und meine Rettung [zögert nicht,*
*Geben werde ich in Zion Rettung, für Israel meine Ehrenzier.*

---

schehen ist« erhält durch den Zusammenhang den Sinn: »bevor es geschehen ist« (vgl. LXX und c. $48_{5}$). In v. 10b kommt er nun auf das mächtige Gotteswerk zu reden, das sich jetzt vorbereitet. Die עצה, das חפץ kennen wir seit c. $44_{26.28}$. תקום scheint wieder auf c. $14_{24}$ zu beruhen (vgl. zu c. $43_{13}$. $44_{26}$). **11** Cyrus ist der Stossvogel, der sich mit wuchtiger Schnelligkeit auf die Beute stürzt (vgl. Hes. $17_{3}$. Jer. $49_{22}$), der Mann, der seinen Rathschlag ausführt (Ktib עצתו ebenso gut wie Qre עצתי); c. $40_{13}$: Jahve braucht keinen Rath von Menschen, aber Menschen für seinen Rath. In v. 11b gewinnt unstreitig der Parallelismus, wenn man יעצתי für יצרתי schreibt; es scheint doch, dass auch hier, wie in v. 10, Jesaias gewaltiges Wort c. $14_{24-27}$ seinen Einfluss übt.

**12. 13**, ein vorläufiger Abschluss in drei Langversen: habt guten Muth, das Heil ist nahe. אבירי לב passt nicht in den Zusammenhang, warum sollten die, die ferne sind vom Heil, starkherzig genannt werden? Starrherzige bedeutet es schwerlich (חזקי לב Hes. $2_{4}$ oder קשי לב Ex. $3_{7}$ ist doch etwas ganz anderes), auch wüsste man mit Starrsinnigen nichts anzufangen, selbst wenn v. 6—8 zum ursprünglichen Text gehörte, denn Verstockten macht man nicht solche Verheissungen wie hier. Sinn giebt allein das אֹבְדֵי לב der LXX (Klost.), d. h. die Muthlosen vgl. Jer. $4_{9}$ und zur Sache c. $40_{27}$ ff. צדקה muss hier dasselbe besagen wie in v. 13, den Sieg des Rechts, das Heil. Für das zweite תשועה in v. 13 hätte man gern ein anderes Wort. — Als Gegensatz zu diesem Trostliede an Israel, folgt nun

Cap. 47, ein Triumphlied über Babel, fünf Strophen zu je sieben Langversen. Babel wird gedemüthigt, es hat seinen Fall durch seinen Hochmuth und seine Bedrückung Israels verdient und wird ihn durch seine Zauberkünste nicht verhüten. Das Bild von der üppigen, tyrannischen, zauberkundigen Königin Babel wird durch das ganze Gedicht festgehalten, was freilich für einen alttestamentlichen Dichter und besonders für Dtjes., den Meister der Personification, keine grosse Schwierigkeit hatte. Leider führt die Dichtung an mehr als einer Stelle dem Leser zu Gemüthe, wie wenig sicher alttestamentliche Texte sind und wie oft auch da, wo ein leidlich guter Sinn und eine fehlerfreie Sprache uns ahnungslos lässt, der ursprüngliche Wortlaut ganz verändert sein mag. Die Meinung Dillmanns, es seien hier die Verse der »Todtenklage« und die Weisen des Volksliedes (besser des Tanzrhythmus) durcheinander gewürfelt, um gegen das Ende hin »der gewöhnlichen prophetischen Sprache« (was heisst das?) Platz zu machen, kommt für eine ernsthafte Textkritik nicht in Betracht. Kennt gleich die alttest. Poesie nicht die genaue Versmessung der griechischen Poetik, so hat doch auch sie eine vernünftige Prosodie, die hoffentlich innerhalb der poetischen und prophetischen Literatur als ein den alten Übersetzungen an Wichtigkeit nicht nachstehendes kritisches Hülfsmittel nachgerade gewürdigt werden wird. **1—4** die erste Strophe. Babel, die Königin, bisher eine Jungfrau, weil nach der freilich irrigen Meinung des Vf.s noch nicht von einer fremden Macht unterjocht, soll vom Fürstenthron herabsteigen und sich, nicht als Trauernde (wie c. $3_{26}$), sondern als Gedemüthigte, zur Erde hinsetzen (vgl. Jer. $13_{18}$, wo in v. 15 ff., wie oft im B. Jeremia, ebenfalls unser Langvers angewendet ist), soll sich »auf« den Staub setzen, das Sinnbild der Niedrigkeit. Sie wird Tochter der Chaldäer genannt, als ob sie eine chaldäische Stadt wäre, während nur die Dynastie aus dem südlich gelegenen Chaldäa stammte. Sie wird nicht »fortfahren, dass man sie nenne« (zum verb. fin. s. G.-K. § 142, 2c) »Zarte und Üppige« vgl. Dtn. $28_{54.56}$; die sinnlich geartete, reiche, von allem Luxus Asiens verwöhnte Bevölkerung wird durch das Bild einer üppigen, unthätigen Haremsdame treffend characterisirt. **2** Jetzt wird sie eine

*47 [1] ***H****erab und setze dich in den Staub,* *Jungfrau Tochter Babel,*
*Setze dich zur Erde ohne Stuhl,* *Tochter der Chaldäer,*
*Denn nicht nennt man dich ferner* *Zarte und Üppige;*
[2] *Nimm die Mühle und mahle Mehl,* *deck' auf deinen Schleier,*
*Lege ab die Schleppe, deck' auf den Schenkel*),* *durchschreite Ströme.*
[3] *Rache will ich nehmen unerbittlich,* *spricht* [4] *unser Erlöser,*
*Jahve der Heere sein Name,* *der Heilige Israels.*

*) v. 3a: Aufgedeckt werde deine Scham, auch wird gesehen werden deine Schmach.

Sclavin, und zwar die allerniedrigste, die die Handmühle drehen muss (Ex. 11 5. vgl. Odyss. 20, 105 ff.), nicht mehr den Schleier (Cnt. 4 1) trägt, da sie keine Ehre mehr zu schützen hat; sie muss die Schleppe (שבל *απ. λεγ.*) ablegen (חשפי mit dag. l. s. G.-K. § 46 Anm. 2) vgl. den stärkeren Ausdruck Jer. 13 26. 22, den Schenkel entblössen, um Ströme zu durchwaten, weil sie in die Gefangenschaft wandert. Der Vf. muss in einem Lande wohnen, wo man Ströme durchwaten kann, wie in Palästina und Phönizien: am Euphrat oder Tigris oder auch nur an einem der babylonischen Schifffahrtscanäle hätte er schwerlich diese Worte geschrieben. Dillm. findet den Gedanken von der Wanderung in die Gefangenschaft nicht genug angedeutet, aber wie soll eine Sclavin denn sonst dazu kommen, Ströme zu durchwaten, und was sind das für Ströme? **3a** bringt einen neuen Gedanken: das Weib wird geschändet. Aber es ist kein richtiger Langvers, das erste Hemistich zu kurz, das zweite reichlich lang; die dreifache Anwendung von גלה in v. 2. 3a ist nicht schön, das zweite Hemistich ist von Jer. 13 26 abhängig, wo ebenfalls die sinnlichen Ausdrücke durch solche wie Schmach, Schimpf abgelöst werden. Da ausserdem v. 3a dem Zusammenhang nicht zum Vortheil gereicht, vielmehr die Aufforderung, in die Gefangenschaft zu wandern, einen viel bessern Übergang zu dem Satz: Rache will ich nehmen, bietet, so kann man den Vers ohne Bedauern fahren lassen und als Zusatz eines Lesers, dem Dtjes. zu milde redet, betrachten, und das um so lieber, als dadurch die Stichenzahl der ersten Strophe der der übrigen Strophen gleich wird. **3b. 4** In נקם אקח tritt plötzlich Jahve als der Sprecher hervor, ohne dass ihn der masor. Text als solchen einführte, ja im Widerspruch mit dem Suff. von גאלנו v. 4. Neben diesem Übelstand ein zweiter: v. 3b ist zu kurz, v. 4 zu lang für unser Versmass. Endlich steht inhaltlich v. 4 jetzt ganz isolirt da. Offenbar gehört גאלנו metrisch zu dem Langvers v. 3b, und das vorhergehende Wort muss die Anknüpfung und die Vermittlung zwischen der 1. und 3. pers. übernehmen: für אדם ist אָמַר zu schreiben (LXX Cod. Al.). Heisst לא אפגע: ich will nicht schonen, so steht es absolut wie die das Gleiche besagenden Verben Jer. 13 14b; mit אדם würde ja auch der Vf. aus dem von Anfang bis zu Ende festgehaltenen Bilde von der Jungfrau Babel ganz herausfallen. Wahrscheinlich beruht aber אדם auf einer anderen Deutung von פגע, als der eben erwähnten. Die letztere ist auch nicht zweifelfrei, die Aussprache אַפְגִּעַ kaum sicherer, dagegen dürfte das sonst nicht vorkommende ni. אֶפָּגֵעַ als pass. zu פגע בְּ, jemanden bitten: ich will mich nicht erbitten lassen, sowohl möglich als auch besonders passend sein (ähnlich Oort, der nur das ni. als pass. zu מפגיע aufzufassen scheint). Dass Jahve der Gott der Heere (der Gestirne) ist, verdiente in einer Bedrohung der sternanbetenden Babylonier besonders betont zu werden; warum »der Heilige Israels« hinzugefügt wird, zeigt gleich nachher v. 6. v. 4 giebt sich deutlich als Abschluss der ersten Strophe, ebenso deutlich **5** als Anfang der zweiten Strophe v. 5—7. »Still« im Gegensatz zu dem stolzen Königswort, dem prahlenden Hochmuth; חשך ist wohl das Dunkel des Gefängnisses c. 42 7. גברת ist stat. constr. zu גבירה (Jer. 13 18: Königin), das keinen st. constr. besitzt. Die Stadt Babel als solche ist Regentin über die babylonischen und die unterjochten Königreiche: Dtjes. lebt wohl in einem Lande, wo die Stadt das Volk bedeutet (vgl. S. 146 unten). **6** erinnert vielfach an die Dichtung Jer. 12 7. 8. חללתי נחלתי vgl. zu c. 43 28:

[5] *Setze dich still hin und geh' in die Finsternis, Tochter der Chaldäer!*
*Denn nicht nennt man dich ferner Herrin der Reiche.*
[6] *Ich habe gezürnt auf mein Volk, entweiht mein Erbe,*
*Gab sie in deine Hand, nicht schenktest du Mitleid ihnen,*
*Auf dem Greisen liessest du lasten dein Joch gar sehr.*
[7] *Und du sprachst: auf ewig werde ich sein, Herrin für immer,*
*Nicht nahmst du dies zu Herzen dir, dachtest nicht an seinen Ausgang.*

---

ich machte das mir geheiligte Erbe profan, so dass nun die Fremden sich seiner bemächtigen konnten. Erbe bedeutet in der alten Zeit durchweg einen Grundbesitz, und deswegen konnte der Ausdruck auf die Gottheit übertragen werden, die eben auch ursprünglich immer Bewohnerin und Besitzerin eines bestimmten Bezirks ist, wenn sie ihn auch nicht geerbt hat. Jahve ist der Obereigenthümer des israelitischen Landes, wie auch Israel sein Haus (familia, Gesinde) genannt werden kann; sein Boden kann nur mit seiner Erlaubnis betreten werden. Hat er nun sein Land preisgegeben, seine Sippe den Chaldäern überliefert, so sollten diese doch berücksichtigen, mit wem sie es zu thun haben und dass die Preisgebung nur eine bedingte ist, veranlasst durch Jahves Zorn über den Ungehorsam seiner Knechte, nicht durch seine Ohnmacht gegenüber den Chaldäern. Das Mitleid, das den Chaldäern zur Pflicht gemacht wird, ist wieder ein characteristisches Zeichen für den Unterschied zwischen Dtjes. und den älteren Propheten. Diese drohen dem Volk viel Schlimmeres, als was Dtjes. hier über Israels Loos sagt und den Chaldäern als Verbrechen anrechnet. Für ihn ist Israel immer Jahves Günstling, seine Strafwürdigkeit wird nicht geleugnet, aber verschwindet ganz vor dem überfliessenden Mitleid Gottes, und die Fremden sind doch eben nur die »Völker«, die vor Jahves Liebling Respect haben sollten. Dass die Auffassung eines Jes. und Jer. viel tiefer ist, lässt sich nicht leugnen, so sehr sich auch die Äusserungen unseres Vf.s über Jahves Güte mit unseren christlichen Überzeugungen zu berühren scheinen. Der zweite Langvers in v. 6 ist nicht gut gebaut, vielleicht fehlerhaft; für das לחם sollte man ein Detail erwarten entsprechend dem des dritten Verses: den Greisen liessest du schwer arbeiten. Geschichtlich kann man diese Angaben nicht weiter belegen; nach Hesekiel (und Jer. 29) kann es anfangs den Deportirten gar nicht schlecht ergangen sein, man hat ihnen offenbar ihr Vermögen belassen; die zurückkehrenden Juden haben verhältnismässig viele Sclaven. Immerhin mag zu öffentlichen Bauten von den Babyloniern so gut, wie früher von den Israeliten selber, die Fremdencolonie herangezogen worden sein, ganz aufs Gerathewohl hat Dtjes. diese Beschwerden wohl nicht erhoben, wenn er auch übertriebenen Nachrichten (vgl. zu c. $44_{7.22}$) folgen dürfte. **7** Babel wusste oder vielmehr bedachte nicht, dass es seine Herrschaft über die Völker nur eine gewisse Zeit behalten sollte und dass nach Ablauf dieser Zeit die von Jahve geweissagte grosse Weltumwälzung stattfinden wird. Diesen eschatologischen Hintergrund muss man suppliren, um den in v. 7a ausgesprochenen Tadel richtig zu würdigen: du sprichst: ich werde ewig sein. לעולם אהיה ist ein selbständiger Satz und das Folgende nur Erweiterung dazu, denn wenn גבירה Prädicat wäre, so würde etwa אני für אהיה stehen. עד, von den Punctatoren unsinnig missverstanden, ist Subst. und Gen. zu גברת, das ja doch offenbar stat. constr. ist. אלה v. 7b würde erst recht unverständlich sein ohne jenen eschatologischen Grundgedanken: du darfst mein ungehorsames Volk nur eine abgemessene Zeit beherrschen, dann kommt אחריתה, der Ausgang davon, das von Jeremia geweissagte Ende der babyl. Herrschaft und der Entweihung von Jahves Erbe. Die Subjectivität in Wort und Gedanken ist bei dem naiven Character dieses Autors nicht verwunderlich und ein Beweis dafür, wie völlig der Vf. in dem eschatologischen Glauben aufgeht; alles naive Leben und vor allen Dingen alle Religion ist subjectiv. **8** bis ראני v. 10, die dritte Strophe, eingeleitet durch das beliebte »und jetzt« (c. $5_3$). עדינה ist

[8] *Und nun höre dies, Wollüstige, die sicher thront,*
*Die da spricht in ihrem Herzen: Ich und keiner mehr!*
*Nicht werde ich sitzen als Wittwe, nicht kennen Kinderlosigkeit:*
[9] *Kommen werden dir diese zwei, plötzlich an Einem Tag,*
*Kinderlosigkeit und Witthum, nach ihrem vollen Mass kommen sie über [dich,*
*Ob auch sehr viel sind deine Zauber, stark deine Bannsprüche*
[10] *Und du vertrautest auf deine Bosheit, sprachst: keiner sieht mich.*

---

doch nicht die Wonnige (Dillm.), sondern die wonnig, wie in Eden, Lebende. הישבת bis עוד wörtlich auch Zph. 2₁₅. Die Annahme, dass dies auf Zufall beruhe, erfordert einen starken Glauben, die entgegengesetzte, dass die eine Stelle von der anderen abhängig sei, ist kein Ausfluss einer sehr niederen Anschauung von der prophetischen Schriftstellerei (Fr. Schwally ZATW. 1890, S. 195), sondern das unvermeidliche Ergebnis von oft zu machenden Wahrnehmungen, oder stimmen auch c. 35₁₀ und c. 51₁₁ nur durch Zufall wörtlich überein? Dtjes. ist in unserem Fall schwerlich der, der borgt, denn wörtliches Abschreiben ist überhaupt seine Art nicht; auch hat keine dritte Hand diese Worte eingesetzt, die hier nicht fehlen können (wohl aber Zph. 2). אפסי mit der alten Casusendung i (nicht Suffix), des poetischen Colorits wegen. Der Satz: ich und niemand mehr, soll wohl nicht die sich über Gott erhebende Vermessenheit ausdrücken, die c. 14₁₃f. dem Chaldäerkönig zugeschrieben wird, sondern den Gedanken von v. 7: keine Menschenmacht kommt neben mir auf. Ehe und Kinder passen eigentlich nicht zu בתולת v. 1, das freilich eingesetzt sein könnte (vgl. c. 23₁₂). Die Kinder sind natürlich die Bevölkerung; der Ehemann könnte der König sein, nicht fremde Völker oder Könige, die mit Babel verkehren und die zwar nach einem seit Hosea oft gebrauchten Bilde wohl ihre Buhlen genannt werden könnten, deren Wittwe sie aber nicht sein würde. Aber der Vf. hat sich das Bild nach dieser Seite nicht näher ausgemalt. Wittwenschaft und Kinderlosigkeit kommen, wie **9** כתמם (LXX schlechter בפתאם) zeigt, hauptsächlich als die zwei grössten Übel, die ein Weib treffen können, in Betracht. Als Wittwe sitzen (zu ישב vgl. Hos. 3₃f.), heisst ohne Schutz dahinleben. Das doppelte Unglück, Schutzlosigkeit und Vereinsamung, kommt im Nu, an Einem Tag. ברב כ׳ trotz der Menge, nicht wegen, denn die Beschwörungen gelten in diesem cap. als Mittel, freilich nutzlose, gegen das Verderben, als Grund hingegen der Hochmuth und die Bedrückung Israels. Vielleicht sind im letzten Langvers von v. 9 die beiden Vershälften umgestellt, mindestens muss מאד in die längere erste zurückversetzt werden. רב und עצמת dienen als inf. **10** bis ראני. Ob Fortsetzung des inf. durch das verb. fin. oder ein selbständiger Satz beabsichtigt ist, lässt sich nicht entscheiden. Unwahrscheinlich ist, dass בטח absolut gebraucht sein könnte, wenn gleich darauf בְּ folgt (vgl. Jer. 13₂₅). Dagegen wäre zu erwägen, ob nicht בְדַעְתֵּךְ gelesen werden sollte, wie gleich hinterher, denn רעה ist ein fast zu allgemeiner Ausdruck für das, was Babel zur Last gelegt wird, und steht v. 11 in anderem Sinne, doch lässt sich das Vertrauen auf die Wissenschaft nicht gut mit dem Satz: keiner sieht mich, vereinigen; man muss mit dem unbefriedigenden Text vorlieb nehmen, wenn man nicht auch ראני (mit a wegen der Pausa O. § 132) ändern will. Folgte man freilich der LXX, so würde man nicht zögern zu übersetzen: und (obwohl) du vertrautest auf deine Wissenschaft, sprachst: ich und keiner mehr. Vielleicht ist sowohl der hebr. wie der griech. Text Conjectur zu einer unleserlich gewordenen Stelle. **10**, von חכמתך an, bis 12, die vierte Strophe, deren beide ersten Langverse denen der 3. Strophe v. 8 correspondiren. Jene Sicherheit, von der v. 8 sprach, beruht auf der Weisheit und Wissenschaft der Verehrer Nabus, auf der Magie und Mantie; sie verführte Babel und wiegte es in hochmüthige Sicherheit. Vor dem ersten Wort mag etwas wie הן ausgefallen sein. **11** In drei einander ähnlichen Sätzen wird nochmals das Unglück gedroht, dem Babels Wissenschaft nicht gewachsen sein wird.

*Deine Weisheit und deine Wissenschaft die hat dich verführt,*
*So dass du sprachst in deinem Herzen: Ich und keiner mehr!*
[11] *Doch kommen wird über dich Böses, das du nicht weisst wegzuzaubern,*
*Und fallen auf dich Verderben, das du nicht vermagst zu sühnen,*
*Und kommen plötzlich Verwüstung, die du nicht weisst . . . . .*
[12] *Stehe doch bei deinen Bannsprüchen und deinen vielen Zaubern,*
*Vielleicht kannst du nützen, vielleicht schreckst du.*

---

Das zweimalige תדעי spielt auf דעתך an. שחרה nicht: dessen Morgenröthe, weil dazu כפרה nicht passt, sondern entweder: dessen Zauber du nicht kennst (שחר als nomen) oder besser: das du zu beschwören, wegzuzaubern nicht verstehst, שַׁחֲרָהּ inf. pi gemäss der Bedeutung des entsprechenden arabischen Verbums vgl. v. 15. Für בא wird בָּאָה zu lesen sein. הֹוָה vgl. Hes. 7 26, sonst הַוָּה. כפרה prägnant: durch Sühnopfer beseitigen, fern halten. Hinter dem letzten תדעי ist das nom. oder verb. ausgefallen, das dem שחרה und כפרה entsprechen sollte, etwa חַבְּרָהּ. Zu שאה vgl. c. 10 3. Das vorhergehende עליך mag, weil metrisch lästig, dem Abschreiber gehören. 12 Ironische Aufforderung: versuch's doch einmal mit deinen Bannsprüchen, vielleicht kannst du helfen, (prosaisch nachgeahmt in c. 44 10. 11), vielleicht schreckst du. Das Unglück wird nach babylonischer Vorstellung als böser Dämon gedacht, den man durch Bannformeln, Exorcismen u. dgl. hinwegtreibt, ähnlich wie man mancher Orten das Ungeheuer, das bei einer Sonnenfinsternis die Sonne zu verschlingen droht, durch Lärm verscheucht. Dtjes. braucht natürlich nicht in Babylonien zu wohnen, um diese Dinge zu kennen, die ja auch unter den Juden im Schwange waren. Der Relativsatz באשר — יגעת ist in v. 15 ursprünglich, nicht hier, denn er kann nur nach נלאית v. 13 stehen, wenn nicht der letztere Ausdruck in trivialer Weise nachhinken soll. 13—15 die letzte Strophe. Ist Babel das classische Land der Magie v. 11f., so auch der Mantik, besonders der Astrologie. רֹב עֲצָתָיִךְ ist ganz unannehmbar; den gen. hat das Ktib als Plur. angesehen, da aber der Plur. mit Suffixen niemals vorkommt (O. S. 290), so hat die Punctation den Sing. beibehalten, aber mit der pluralischen Endung, was eine Unform ergiebt. Auch der Sinn ist unbefriedigend; was sollen denn das für Rathschläge sein, mit denen Babel sich abgequält hat? Da gleich hinterher und die ganze Strophe hindurch von Babels Astrologen geredet wird und auch das Verbum יעמדו etwas derartiges voraussetzt, so vermuthe ich, dass vom Vf. בְּאַנְשֵׁי עֲצָתֵךְ oder בְּיוֹעֲצַיִךְ geschrieben und das רב nur durch die Gedankenlosigkeit eines Abschreibers entstanden ist. Was das für Rathgeber (c. 40 13) sind, sagt die Fortsetzung. הברו, die den Himmel eingetheilt haben (nach dem arabischen habara, zerschneiden), nämlich in die »Stationen« (מַזָּלוֹת II Reg. 23 5) des Thierkreises, zum Zweck der Astronomie und Astrologie, um aus den Constellationen von Sonne, Mond und den fünf Planeten mit den Thierkreisbildern zunächst wohl meteorologische, dann auch das Geschick des Staates und der Einzelnen (Horoscopie) betreffende Erscheinungen zu bestimmen und vorherzuberechnen. Das perf. הָבְרוּ als Relativsatz ist dem הברי des Qre vorzuziehen, da die Astronomen den Himmel nicht immer aufs Neue eintheilen, sondern vor Alters eingetheilt haben. החזים hat den Artikel als Apposition zu dem Subj. des Hauptverbums und Fortsetzung des Relativsatzes הברו, dagegen nicht das folgende Partic., das das Hauptverbum fortsetzt. Vielleicht ist מועדים für מודיעים zu schreiben, da ersteres besser zu לחדשים passt. Auch nach dem (später eingesetzten) Satz Gen. 1 14b dienen die Gestirne zu מועדים; nach den Stellungen der sieben Wandelsterne zu den Thierkreisbildern werden die horoscopischen Kalender abgefasst, die Dtjes. gekannt haben dürfte, wie sie noch vor Kurzem auch unter uns umliefen, nach ihnen sollen auch die Rathgeber Babels feststellen, was Monat für Monat passiren wird, ob sich dann vielleicht Rath für die Rettung findet. מאשר hat Ew. richtig erklärt: von wo es kommt (עליך mag wieder zugesetzt sein wie v. 11b), ob von der feindlichen Stellung des Saturn oder des

[13]*Abgequält hast du dich mit deinen Rath[gebern], mögen sie doch herzu-[treten,*
*Mögen dich retten, die den Himmel eintheilten, die da schauen in die [Sterne,*
*Feststellend nach den Monaten, von wo es kommt!*
[14]*Siehe, sie alle sind wie die Stoppeln, die Feuer verbrannt hat,*
*Retten nicht das eigene Leben vor der Gewalt der Lohe*).*
[15]*So sind dir geworden, um die du dich mühtest, deine Zauberer von [deiner Jugend an:*
*Jeder gradeaus sind sie getaumelt, keiner, der dich rettet.*

*) Keine Kohle, um sich zu wärmen, kein Feuer, davor zu sitzen!

---

Mars, ob es Pest giebt oder Krieg u. s. w.; natürlich ist es Spott über die blinden Mantiker, denn der wahre עשה רע ist ja doch Jahve (45$_7$). Die partitive Fassung von מאשר ist prosaisch und auch sachlich unhaltbar, denn die Astrologen bestimmen alle irgendwie erheblichen Ereignisse vorher. **14** Die Astrologen können sich selber nicht retten, wie viel weniger denn andere. Der Zweck des zweiten Satzes ist mir nicht verständlich. Dass das Feuer, das Babel vernichtet und mit ihm die Zauberer, kein Stuben- und Küchenfeuer ist, das ist ja gewiss richtig; aber wie konnte Dtjes. darauf kommen, das zu bemerken? Man kann nicht umhin, in dem Satz eine Reminiscenz aus c. 44$_{16}$ zu sehen und ihn für eine witzig sein sollende Randbemerkung zu halten. Metrisch ist es ein ausgewachsenes Distichon, kein Langvers. לחמם ist wahrscheinlich infin. חָמָם in pausa O. § 148f. **15** schliesst sich an v. 14a an. So, d. h. unfähig zum Helfen und selbst wie Stoppeln verbrennend, sind dir (dat. ethic.) geworden die, um die (zu אשר ist בהם hinzuzudenken oder auch nach v. 12a באשר zu schreiben) du dich bemüht hast. Es ist klar, dass hier dieselben gemeint sein müssen, von denen die ganze Strophe spricht und v. 13 dasselbe ausgesagt war, die Mantiker, dass also die beiden folgenden Wörter nicht heissen können: deine Krämer von deiner Jugend an. Die Exegeten, die dennoch so übersetzen, hätten ausserdem die Pflicht gehabt zu zeigen, in wiefern Babel vernünftiger Weise bei den Kaufleuten, die sonst das Muster von Kriegsfurcht sind (c. 13$_{14}$. 21$_{15}$), Hülfe gegen das persische Heer suchen könnte. Auch wäre der Nachweis, warum der Vf. hier so unerwartet und ungeschickt (»so« sind sie geworden) auf die Krämer zu reden kommt, in etwas ernsthafterer und ausreichenderer Weise zu führen, als durch Einschiebung eines Zwischengedankens: andere Hülfe hast du nicht zu erwarten, wo der »Zwischengedanke« wichtiger wäre, als das angeblich vom Vf. Gesagte. Die Schreibung des סחריך mit ס mag dafür sprechen, dass man שחריך mit שׂ sprach, obgleich für arabisches Sîn ein hebr. Schîn zu erwarten wäre. Jeder gradaus taumeln sie, in kopfloser Bestürzung davon fliehend und ohne sich nach ihrer Herrin umzusehen. Zu לעברו vgl. Hes. 1$_9$: אל עבר פניו.

48 **1—11** stellt Jahves Weissagungen in Beziehung zu Israels Unglauben und Götzenglauben: Jahve habe seine Weissagungen, sei es dass er sie gab oder zurückhielt, nach dem verstockten Sinn der Israeliten eingerichtet. Diese Ausführung ist so unerhört fremdartig, dass ich sie nicht für deuterojesaianisch halten kann. Dazu giebt es ganz wunderbare Widersprüche: Jahve hat seine Weissagungen längst gegeben, um zu verhüten, dass Israel seine Thaten »seinem Götzenbild« zuschreibe, und er hat sie nicht früher gegeben, damit Israel nicht sagen könne, es habe schon alles gewusst. Da nun auch kein Späterer dergleichen aus eigener selbständiger Conception zu Stande gebracht haben kann, so sind wir zu der Annahme gezwungen, dass ein deuterojes. Text vorliegt, der von späterer Hand stark glossirt ist. Oben ist versucht, Dtjes.s Antheil von den Zusätzen zu scheiden, danach scheint Dtjes., wie öfter, die neue Weissagung von Cyrus und von Babels Untergang in Gegensatz zu früher gegebenen und erfüllten Weissagungen

*48 [1] *Höret dies, Haus Jakobs,*

(Die sich nennen mit dem Namen Israel
Die schwören bei dem Namen Jahves
Nicht in Wahrheit und mit Recht?
Und stützen sich auf den Gott Israels,

und aus Judas Leibe gekommen sind,
und den Gott Israels rühmen, —
[2] nennen sie sich doch nach der heiligen Stadt
Jahve der Heere sein Name.)

---

zu setzen, um auf Grund der letzteren für die erstere Glauben zu fordern. Der Glossator benutzt diesen Text zur Unterlage einer Strafpredigt, die er vermuthlich bei unserem Propheten vermisst hat; er urtheilt über Israel ganz anders als Dtjes. und steht dem Hesekiel und Tritojes. viel näher. Dtjes. hat getreu seinem Satz, dass die Sünde vergeben, die Strafe abverdient, die Zeit der Erlösung und der Wunder nahe ist, nur Trost, Mitleid, Ermunterung für Israel; wenn er am Volk etwas auszusetzen hat, so ist es nur die Verzagtheit und der Kleinglaube, die Taubheit für die Weissagung, nicht jener bösartige Un- und Aberglaube, der in diesen Zusätzen Israel kennzeichnen, ja es seit seinem Ursprung gekennzeichnet haben soll. Der Vf. dieser Zusätze wird derselbe Mann sein, der die Schrift des Tritojes. angehängt, die Lieder vom Gottesknecht eingesetzt und vielleicht auch andere Zu- und Einsätze (c. $42_{24}$. $50_{10}$f. $44_{9-20}$. $46_{6-8}$) theils selber verfasst, theils eingefügt hat, der Red. von c. 40—66. **1** »Höret (s. zu c. $46_3$) dies«, nämlich das was von v. 3 an folgt. Nur bis יעקב scheint Dtjes.s Anrede zu gehen; gleich das folgende Distichon ist verdächtig. נקרא stützt sich auf c. $44_5$, ist dort aber in ganz anderem Sinn gebraucht: wer sich mit dem Namen Israel benennt, ist c. 44 noch ein Fremder, der Israelit werden möchte, hier soll dagegen der Ausdruck eine Umschreibung für geborne Israeliten sein und kann es deshalb, weil der Vf. gar nicht die Israeliten überhaupt, sondern, wie die Fortsetzung zeigt, die Juden im Sinn hat, für die allerdings der Name Israel wirklich ein Ehrenname war. Also rührt der Ausdruck von einem nachexilischen Juden her. Für מִמֵּי liest man besser mit Secker מִמְּעֵי, denn während das Bild eines Brunnens oder einer Quelle zwar passen würde, wüsste man nicht, woran man im wasserarmen Juda bei den Gewässern denken sollte. Der Schwur bei dem Namen eines Gottes ist Zeichen und Bekenntnis der Zugehörigkeit zu ihm, daher im Deuteronomium der Schwur bei Jahve geboten ($6_{13}$. $10_{20}$). Rühmen mit dem Gott Israels ist verkürzt für: rühmen mittelst (Anrufung) des Namens dieses Gottes (c. $41_{25}$. Ps. $20_8$); ein solches rühmende Aussprechen des Gottesnamens geschieht beim Opfer, in der Procession, und ist kurze Bezeichnung des Cultus selber (s. zu c. $26_8$. vgl. Ex. $20_{24}$). Die letzten Worte von v. 1 werden besser zu v. 2 gezogen; wäre das geschehen, so würden die Deutungen nicht so verschiedenartig und so unbefriedigend ausgefallen sein. Die mit כי beginnenden Sätze: sie werden nach der heiligen Stadt genannt und stützen sich auf den Gott Israels, sollen offenbar etwas Vorhergehendes motiviren, aber gewiss nicht die Aufforderung: höret dies! die überhaupt keiner besonderen Motivirung bedarf (zumal bevor man weiss, was man hören soll), sondern eben die letzten Worte in v. 1. Aber sie können selbstverständlich nicht ihr Gegentheil motiviren, die Behauptung, dass die, die sich auf Jahve stützen und nach der heil. Stadt nennen, sich nicht mit Wahrheit Israeliten nennen und Jahve verehren. Also ist der Schluss von v. 1 eine Frage und hat den positiven Sinn: in Wahrheit und mit Recht verehren die »Israeliten« Jahve, denn sie haben in der heil. Stadt ihren Mittelpunct und an Jahve ihre Stütze. Dazu passt auch allein der emphatische Schluss: Jahve der Heere sein Name. Zu לא für הֲלֹא vgl. G.-K. § 153, 1. Jerusalem heisst die heilige Stadt auch in dem Gedicht c. $52_1$, öfter bei späteren Schriftstellern (Neh. $11_1$. Dan. $9_{24}$. Mt. $4_5$), nie aber bei den älteren. »Sich

| | [3]*das Frühere habe ich vordem gemeldet,* |
|---|---|
| *Aus meinem Munde kam's und ich [liess es hören,* | *plötzlich that ich es und es kam;* |
| ([4]Weil ich wusste, das du hart bist, Und deine Stirne Erz.) | und ein Eisenband dein Nacken |
| [5]*Und ich meldete es dir vordem,* | *bevor es kam, liess ich es dich hören:* |
| (Damit du nicht sagst: mein Bild [hat's gethan, | und mein Schnitz- und Gussbild es [bestellt) |
| [6]*Du hast es gehört* siehe an das alles | *und du, willst du es nicht bezeugen?* |

---

stützen« vgl. c. $10_{20}$. Das ganze Einschiebsel setzt offenbar voraus, dass die Juden, von denen es spricht, in der Mehrzahl nicht in Jerusalem wohnen, aber sich doch als dessen Bürger ansehen (Ps. 87). **3** gehört, mindestens v. 3a, dem Dtjes. an. Der Ton liegt auf den Wörtern הראשנות und מאז, zu denen v. 6b den Gegensatz bringt mit חדשות מעתה. Die früheren Ereignisse sind von Jahve geweissagt und darauf plötzlich (c. $29_{5}$. $47_{11}$) zur Ausführung gebracht, so dass die Israeliten, die Zeugen davon gewesen sind, daraus den Glauben auch an die neuen Weissagungen schöpfen können und müssen. Lies וָאשמיעם, das ו cons., weil Geschichtliches vorgebracht wird vgl. das letzte Verbum des Verses. **4** ist wieder eine Glosse, die sich diesmal mit ihrer 2. pers. dem deuteroj. Tenor anschliesst, aber nicht so mit ihrem Inhalt dem Gedanken des Grundtextes. Denn wie Jahve deswegen früher geweissagt und die Weissagungen erfüllt haben soll, weil er die Verstocktheit des Volkes kannte, das ist an sich nicht leicht und aus Dtjes.s Gedankenwelt überhaupt nicht zu begreifen. Diese pädagogische Betrachtung der Offenbarungen Jahves statt der geschichtlichen der Propheten und Dtjes.s characterisirt den Vf. als Deuteronomisten. Zu קשה (verkürzt für »hart von Gesicht« Hes. $2_{4}$, »von Herzen« Hes. $3_{7}$, »von Nacken« Dtn. $31_{27}$) vgl. Dtn. $9_{27}$, zu der Construction מדעתי Dtn. $7_{7.8}$. Vom harten Nacken Israels spricht Ex. $32_{9}$. Dtn. $9_{6}$, von der harten Stirn Hes. $3_{7}$ff. **5** kann in seiner ersten Hälfte dem Dtjes. angehören, denn dass hier v. 3 zum Theil wörtlich wiederholt wird, ist wenigstens nicht so ganz ungewöhnlich. Dagegen ist v. 5b wieder Glossirung des späteren Schriftstellers, dem die alte Volksreligion ganz unbekannt und fremd ist, der vielmehr, wie die Deuteronomisten überhaupt, der Meinung ist, dass die ältere Geschichte fast nichts als ein beständiger Abfall zum Götzendienst war. Dtjes. glaubt keineswegs, dass Israel am Götzenbilde hängt, erklärt vielmehr, dass in Israel »kein Fremder« war und dass die Israeliten Jahves Zeugen sind ($43_{12}$); er müsste seine ganze Auffassung von Jahves Knecht Israel, alles, was er vor c. 48 geschrieben hat, verleugnen, wenn er v. 5b sollte geschrieben haben. Der Vf. von v. 5b ist entweder identisch oder doch einerlei Meinung mit dem von c. $46_{8}$. **6a** dürfen wir dem Propheten zutheilen, nur ist mit חזה כלה nichts anzufangen; חזית (Oort) ist nicht grade wahrscheinlich, da Dtjes. wohl ראית geschrieben hätte. Wahrscheinlich sind die beiden Wörter durch Conjectur aus einem unleserlich gewordenen Text entstanden. Der zweite Stichos fällt durch seinen Plur. auf; dieser kann recht wohl ursprünglich sein (vgl. v. 1), aber dann muss der Sing. in den meisten anderen dtjes. Sätzen auf Rechnung der Abschreiber oder des Red. gesetzt werden, was immerhin misslich ist, besser also wird der Sing. hergestellt (doch nicht nach dem Vorschlag von Oort: ואת מה לא, und du, warum willst du nicht u. s. w., weil dieser Stichos von Dtjes. herrühren dürfte, der gar nicht an der Willigkeit des Zeugen Israel zweifelt). Für תגידו aber möchte ich תָּעִיד lesen, denn das הגיד, das Vorbringen von Weissagungen, ist Sache Jahves oder seiner göttlichen oder menschlichen Gegner, aber nicht der Israeliten, denen nur die Bezeugung von Jahves Weissagungen obliegt. Mit v. **6b** tritt jetzt der Gegensatz auf, die neue Weissagung, die v. 14 dem Inhalt nach angeführt wird. מעתה gehört ohne Zweifel zum Verbum,

*Neues lasse ich dich hören von [jetzt an*   *und Aufgespartes, was du nicht ge- [wusst hast,*

7 *Jetzt ist's geschaffen und nicht [vordem,*   *und vor seiner Zeit hast du's nicht [gehört,*

(Damit du nicht sagst: siehe, ich habe es gewusst)

8 *Weder hast du's gehört noch ge- [wusst,*   *noch hab' ich vordem dein Ohr ge- [öffnet,*

(Denn ich wusste, ganz treulos [bist du,   und Abtrünniger von Mutterleib an [geheissen,

---

dessen perf. aber dazu nicht sonderlich passt, wenn auch die Weissagung von Cyrus schon bekannt gegeben ist; zur Noth kann man sich darauf berufen, dass bei Dtjes. ungewöhnlich oft das perf. in offenbar präsentischem Sinn steht. Die neuen Weissagungen hätte Jahve wohl früher geben können, er hat sie aber »aufgespart«, denn er bringt alles zu seiner Zeit, wie die Fortsetzung zu verstehen giebt. 7 Er bringt die Weissagung, wenn die That im Werk ist, »geschaffen«, ohne doch schon vollkommen ausgeführt zu sein. Statt יום ולא liest man vielleicht besser יומו לא: vor seinem Tage, d. h. vor seiner Zeit hast du diese neugeschaffenen Ereignisse nicht gehört (zu יומו vgl. Job. 15 32), weil sonst ein künstlicher und, wenn der Leser vor לפני kein לא ergänzt, missverständlicher Satz herauskommt. v. 6b und 7a wird nun in v. 7b höchst unglücklich glossirt: damit du nicht sagst, das wusste ich schon. Denn diese dummdreiste Behauptung kann jetzt ebenso gut gemacht werden wie früher; der Glossator hat das Wort שמעת, das nur heissen kann: von mir hast du es früher nicht erfahren, in allgemeinerem Sinn verstanden: von irgend jemand, auf irgend eine Weise erfahren. Dtjes. kann und will gar nicht sagen, dass Jahve aus pädagogischen Gründen die Weissagung von Cyrus bis zu seiner Zeit aufgespart hat, sondern er will durch die Betonung der Neuheit denselben Eindruck hervorbringen wie c. 43 18 ff., das Neue ist das Grosse, das Wichtigste, das »unerhört« Neue, das die Überlegenheit Jahves Beweisende (55 8 ff.), wodurch er sich Ruhm erwirbt v. 11, denn Jahve hat niemals »im Verborgenen geredet« v. 16. Hätte nicht auch wirklich eine vor Jahrhunderten ergangene Weissagung über Cyrus den götzendienerischen Israeliten (wenn Dtjes. solche kännte) besser den Mund stopfen können, als eine jetzt ergehende, wo Cyrus schon Miene macht, über Babel herzufallen und also auch ein gewöhnlicher Israelit, ob jahvegläubig oder nicht, auf den Gedanken kommen konnte, Babel werde fallen und dadurch Israel befreit werden? Vielleicht will Dtjes. Jahve deswegen rechtfertigen, dass es nicht schon ältere Cyrusorakel giebt, aber in diesem Fall entspricht seiner Art nicht eine solche schlaue Sophisterei, sondern nur das pathetische Motiv, dass die grösste Weissagung bis zur grössten That aufgespart werden sollte, damit die letztere »plötzlich« (v. 3) auf die erstere folgen und man so recht sehen kann, dass beides von Jahve kommt und keinem anderen. ידעתין mit weibl. Suff., dagegen שמעתם mit männlichem, wie v. 3. **8** Liest man blos die erste Vershälfte mit dem, was im Folgenden dem Propheten angehört, so klingt es pathetisch und frohlockend: Niemals habe ich dir bisher davon Mittheilung gemacht, um meines Ruhmes willen! Das völlig Neue ist ganz natürlich für dessen Verkündiger, Dtjes., etwas Begeisterndes. Ob das pi. פתחה richtig ist, das ist mehr als zweifelhaft; Cnt. 7 13 steht es zu Recht, weil man dort ein Object leicht ergänzt (die Knospe öffnet: die Blätter), aber was sollen denn die Ohren öffnen? Oort will פְּתחה, aber der Intensivstamm hat hier keinen rechten Sinn, und da auch das part. פְּתֻחָה nicht begründet ist, so bleibt nur über, mit der LXX פִּתַּחְתִּי zu lesen. v. 8b ist wieder Glosse. Das pu. קרא noch v. 12 (?), sonst nur bei Tritojes. (58 12. 61 3. 62 2) und Hesekiel (10 13); auch der Gedanke, zumal das מבטן, erinnert an Hesekiels Auffassung vom alten Israel (c. 16. 23), während Jes., Jeremia und Deuterojes. die entgegengesetzte Meinung haben; פשע auch c. 46 8. Hier kümmert

9 Um meines Namens willen halte [ich hin meinen Zorn | und wegen meines Lobpreises . . . . [um dich nicht auszurotten,
10 Siehe, ich habe dich geläutert, [doch nicht um Silber (?), | dich geprüft im Ofen des Elends)
11 *Um [meines Namens] willen thue ich es,*
(Denn ach, wie wird er entweiht!) | *und meine Ehre gebe ich keinem [anderen.*

---

sich der Glossator noch weniger als sonst um Dtjes.s Meinung von der Sache: er könnte doch wissen, dass nach unserem Propheten Jahve beständig מראש geweissagt hat, dass also sein Einsatz der ganzen Theologie Dtjes.s ins Gesicht schlägt. **9** Vom Glossator. Der Anfang antecipirt den Anfang von v. 11. Der Name Jahves ist hier deutlich, wie überhaupt gewöhnlich bei den Späteren (vgl. z. B. zu c. 187), der Jahvecultus. Um seinen Cultus nicht zu zerstören, lässt Jahve seinem Zorn gegen das sündige Volk nicht den Zügel schiessen; denn mit letzterem würde er auch den ersteren vernichten. Der Vf. schreibt zu einer Zeit, wo es eine Gemeinde mit einem Cultus giebt, wo aber Zustände herrschen wie zur Zeit des B. Maleachi und später des Deuterosacharja. Zu תהלתי (Lobpreis, den die Gemeinde ihrem Gott bringt) muss man wohl למען wieder hinzudenken. Was אחטם לך heisst, ist unbekannt. חוטם heisst im Aramäischen die Nase, אף, ist es davon ein denom., so möchte dieses = האריך אף sein und לך bedeuten: zu deinen Gunsten. »Dich nicht auszurotten« — wie wäre ein solcher Gedanke bei Dtjes. möglich! **10** Jahve hat das Volk geläutert durch das Unglück, aber es hat nichts geholfen, fährt die Glosse fort. In בכסף scheint ב, wenn der Text richtig ist, das ב pretii zu sein, wobei die Folge durch den Zweckbegriff ausgedrückt ist (vgl. c. 4410), die Läuterung ergab kein Silber, das Unglück brachte keine besseren Elemente zum Vorschein. בחר steht nicht in dem Sinn, in dem Dtjes es immer gebraucht, sondern in der Bedeutung prüfen (hebr. בחן), ist also aramäisches Lehnwort. Das Bild vom Ofen auch Jer. 114. Dtn. 420. I Reg. 851. **11** Dass hier wieder Dtjes. das Wort hat, geht schon aus der Unverträglichkeit des ersten Satzes mit v. 10 hervor: ich habe dich geprüft im Elendsofen — um meinet willen! Vermuthlich ist statt der unschönen Wiederholung im Anfang zu lesen למען שמי, denn die folgende kleine Glosse: ach, wie wird er entweiht! verräth, dass ein שמי vorhergegangen ist, auch v. 9 ist ein indirectes Zeugnis dafür, ebenso c. 428, welche letztere Stelle mit ihrer Fortsetzung in c. 429 zugleich lehrt, wie der echte Zusammenhang an unserer Stelle gedacht ist: dadurch, dass Jahve Neues bringt, erwirbt er sich Ruhm und zwar einen solchen, den ihm niemand, kein anderer Gott, streitig machen kann. Der eingeschobene Satz כי־איך יחל ist ein Stossseufzer nicht über die Ungerechtigkeit der Heiden, sondern über die Gottlosigkeit der Juden und ohne Beziehung zu Dtjes.'s Gedankengang, aus beiden Gründen unecht.

**12—16** Jahve hat kraft seiner göttlichen Machtvollkommenheit den Cyrus berufen und offen davon geweissagt. Der Text ist mehrfach schadhaft, Langverse wechseln mit Distichen, v. 16b ist ein Zusatz. **12 f.** Jahves wichtigste Attribute, seine Ewigkeit und seine Weltschöpfung, werden noch einmal in die Erinnerung gebracht, weil es sich um den von der Macht der Feinde und dem Murren der Israeliten bekämpften Plan handelt, durch Cyrus Babel bestrafen und Israel erlösen zu lassen vgl. c. 4013f. 4511ff. 469ff. מקראי (s. zu v. 8b) ist etwas zweifelhaft, wenigstens dann, wenn wir hier keine Langverse haben, die LXX scheint אשר קראתי אני gelesen zu haben, wovon jedoch אני zum Folgenden gehört, vgl. c. 418f. »Ich bin es« ist der Hauptsatz, mit Pathos gesprochen: ich thue alles c. 4424. 457; »ich der Erste u. s. w.« ist Apposition zu dem ersten אני. Zu v. 13b vgl. Ps. 339, doch scheint an unserer Stelle nicht mehr von der Schöpfung die Rede zu sein, sondern יעמדו (effectvolles Asyndeton) nur zu bedeuten: als Diener dastehen, da sonst die Thätigkeit der Hände Jahves nicht vorher erwähnt

[12] *Höre auf mich, Jakob, und Israel, den ich berufen habe,*
*Ich bin's, der Erste und auch ich der Letzte,*
[13] *Und meine Hand hat gegründet [die Erde, und meine Rechte ausgespannt die [Himmel,*
*Rufe ich ihnen zu, dastehen sie allzumal.*
[14] *Versammelt euch alle und hört: wer unter ihnen hat dies gemeldet?*
*Den ich liebe, der vollbringt mein [Geschäft an Babel und am Samen der Chaldäer;*
[15] *Ich, ich habe geredet und ihn ge- [rufen, ihn gebracht und seinen Weg gelingen [lassen,*
[16] *) *Nicht habe ich von Anfang an [im Versteck geredet, seit es geschieht, bin ich dabei.*
(Und jetzt hat der Herr Jahve mich gesandt und seinen Geist)

*) Nahet euch mir, hört dies.

---

wäre, auch statt des part. קרא das perf. stände. **14** »Versammelt euch« ist wegen v. 12 eine Anrede an die Israeliten; kann der Vf. nicht zu einer wirklichen Volksmenge reden, so hat er doch das Bedürfnis, es sich so vorzustellen, als ob er es thäte. Darum ist auch בהם besser als das בכם vieler Handschriften, denn es bezieht sich auf die »anderen« v. 11, auf die Götzen, die von Cyrus nichts geweissagt haben. Die nota acc. vor אלה ist sonderbar. Eingesetzt ist auch in v. 14b יהוה (vgl. LXX), das den Stichos überfüllt und als 3. pers. gegen den tenor der Rede verstösst; das folgende Wort ist אֹהֲבוֹ, vielleicht sogar אֹהֲבִי (c. $41_{8}$) zu lesen. Es ist recht wohl möglich, dass letzterer Ausdruck erst von späterer Hand als anstössig in אהבו verändert ist. Auch חפצו muss das suff. der 1. pers. bekommen. Sodann mit LXX zu lesen זֶרַע, denn es ist kaum glaublich, dass זרעו Parallele zu חפצו und von עשה abhängig sein soll. In der Liebe findet Dtjes. das Motiv dafür, dass Jahve den Cyrus immer siegen lässt und ihn und keinen andern zum Werkzeug erkoren hat; nach einem objectiven Grunde zu suchen, liegt ihm völlig fern: auch hier die subjectiv religiöse Betrachtungsweise, die unseren Propheten characterisirt (vgl. zu c. $43_{4}$) **15** Jahves Wille und Wahl entscheidet, er hat durch Wort und That sich für Cyrus erklärt. Für והצליח liest man doch wohl besser mit der LXX: וָאַצְלִיחַ. **16** Was hier die Aufforderung soll: nahet euch u. s. w., ist ganz unverständlich, müssen wir doch nach v. 12 und 14 die Zuhörer als schon anwesend denken, und kommt doch nicht etwa ein neuer bedeutender Gedanke, der einen neuen Anlauf rechtfertigen würde. Ganz verkehrt ist es, v. 16 als Einleitung zu v. 17 ff. zu betrachten, denn v. 16 handelt von der Cyrusweissagung, v. 17 ff. von völlig verschiedenen Dingen, von der Nachfolge Jahves und ihrem Segen. Es scheint daher, dass קרבו bis זאת, dem auch ein correspondirender Stichos fehlt, hier zu streichen ist; es mag als Variante zu dem Anfang von v. 14 am Rande gestanden haben. »Ich habe nicht im Verborgenen geredet« (c. $45_{19}$) schliesst sich eng an v. 15 an. Der »Anfang« kann nicht die Schöpfung, das »es« in היותה nicht die Erde sein, weil man dadurch ganz aus dem Zusammenhang geriethe und auch das שם nicht erklären könnte, vielmehr muss beides auf die Wirksamkeit des Cyrus gehen, die Jahve von ihrem Anfang an vorhergesagt hat (vgl. c. $41_{26}$) und bei der er, als sie eintrat, zugegen war, auf dem Plane war, so dass man ihn gleichsam sehen konnte und musste. Allerdings liegt dem Satz v. 16b: und jetzt hat Jahve mich gesandt, die abgewiesene Auffassung zu Grunde, denn das עתה steht dem מראש gegenüber, aber dieser Satz ist ohne Frage eine Glosse. Schon aus seiner unmetrischen Form geht dies hervor, mehr noch aus dem Umstand, dass hier plötzlich der Prophet von sich selber redet, was ja doch nicht allein nicht motivirt ist, sondern auch auf einem Missverständnis des Zusammenhangs beruht, denn selbstverständlich

* 17 So spricht Jahve, dein Erlöser, der Heilige Israels:
Ich Jahve bin dein Gott, der dich lehrt zum Nutzen,
Dich wandern lässt auf dem Wege, den du gehn musst, 18 o, hättest du [gehorcht auf meine Gebote!
So dass gleich dem Strom wäre deine Wohlfahrt und dein Heil wie [Meereswellen!
19 Dass wie der Sand wäre dein Same und seine Sprösslinge wie seine [Körner!
Nicht würde ausgerottet und vernichtet sein Name vor mir!

---

meint das הגיד und דברתי v. 14—16, die Vorhersagung des Cyrus, grade die Weissagungen des Dtjes. selber. Letzterer hält nur sich selber immer im Hintergrunde, anders als Tritojes., der c. 61 1 ff. sehr ausführlich von sich und dem Geist auf ihm spricht. Dieser Zusatz rührt vielleicht von dem Herausgeber her; bei ihm, der sich nicht mehr für Cyrus persönlich, sondern nur noch geschichtlich interessirte, ist es begreiflich, dass er v. 16a auf die gesammte ältere Weissagung bezog und dass er es für gut befand, auch den Dtjes. einmal von sich reden zu lassen, wie er es bei allen anderen Propheten wahrnahm. Übrigens zeigt die Vergleichung von c. 61 1, dass ורוחו nicht zweites Subj., sondern zweites Obj. ist; bei Tritojes. wie überhaupt bei den Späteren spielt der Geist eine grosse Rolle, weniger bei den Alten, die das klare Wort vorziehen, bei Dtjes. kommt der Prophetengeist überhaupt nicht vor.

**17—19** klagt darüber, dass Israel Jahves Gebote nicht befolgt hat; hätte es das gethan, dann wäre es glücklich gewesen und nicht in Gefahr gekommen, ausgerottet zu werden. Dass diese sechs Langverse von Dtjes. verfasst sind, kann ich nicht glauben; es spricht aus ihnen ein gesetzlicher Geist, und von Dtjes.s Begeisterung für die bevorstehende Wunderzeit lässt sich gar nichts spüren. Der Vf. wird mit dem Glossator dieses cap.s identisch sein. **17** Wenn Dtjes. der Vf. wäre, so würde אני י׳ u. s. w. noch zur Einleitung gehören, es ist aber deutlich der erste Aussagesatz der eigentlichen Rede. Jahve lehrt Israel »zu nützen«, nämlich sich selber; הועיל absolut wie c. 44 10. Die Religion wird von der eudämonistischen Seite aufgefasst, als eine Veranstaltung zur Glückseligkeit der Menschen; mit dem Eudämonismus geht regelmässig eine Art Rationalismus Hand in Hand: die Religion ist ihm Lehre. Letztere liegt auch in dem Satz: der dich wandern lässt auf dem Wege, den du gehen musst, wozu Ps. 32 8 ff. zu vergleichen ist. מדריך (Dtjes. sagt הוליך) bei den Späteren häufig im wörtlichen oder übertragenen Sinn (c. 11 15. Ps. 25 5). **18** לוא für לו auch c. 63 19 (G.-K. § 23, 3 Anm. 3); es ist hier Wunschpartikel, weil sonst וִיהיה folgen würde, daher auch das perf. nicht als praes. (Dillm.) zu fassen: wenn du doch aufmerksam gehört hättest — du hast es nicht gethan. Der Vf. urtheilt sehr scharf über das Volk, so auch in den Glossen v. 4 ff. Von Jahves Geboten spricht Dtjes. niemals, der Satz ist ganz deuteronomistisch. Die Fortsetzung durch das impf. cons.: so dass dein Friede, deine Gerechtigkeit (d. h. ihre Folge, das Wohlergehen) dem Strome gliche, so unerschöpflich reich und bleibend (Am. 5 24): es spricht hier ein Palästinenser, der nur zu gut mit wasserlosen oder bald versiechenden Bächen vertraut ist und die grossen Ströme desto mehr bewundert. Wie anders könnte das Volk dastehen, wenn es fromm gewesen wäre und dadurch die Segensverheissungen des Deuteron. verdient und eingeheimst hätte! **19** Es wäre dann die alte Verheissung wahr geworden, dass Israel zahlreich werden soll wie der Sand des Meeres; der letztere Ausdruck enthält dieselbe Variation des jahvistischen Bildes vom Staub der Erde (Gen. 13 16), die sich auch in der deuteronomist. Nachahmung Gen. 22 17 und in der nachexilischen Stelle I Reg. 4 20 findet. Das Suff. von מעותיו bezieht sich auf חול, und מעות scheint Kerne oder Körner zu bedeuten vgl. das aramäische מְעָא, eine kleine Münze, ein Gewichtchen, granum, wie das hebr. גרה, auch Apfel-, Kürbiskern. Aus metrischen Gründen ist כצאצאיו zu lesen und מעיך als aus Dittographie entstanden zu

| | |
|---|---|
| *[20] *Zieht aus von Babel,* | *flieht von den Chaldäern!* |
| *Mit Jubelschall meldet's,* | *lasset dies hören,* |
| *Tragt es hinaus* | *bis an's Ende der Erde,* |
| *Sagt: erlöst hat Jahve* | *seinen Knecht Jakob!* |
| [21] *Nicht haben sie gedurstet,* | *in Wüsten liess er sie wandern,* |
| *Wasser aus dem Felsen* | *liess er rinnen seinem Volke,* |
| *Und spaltete den Stein,* | *dass die Wasser flossen.* |

[22] Keinen Frieden, sagt Jahve, haben die Gottlosen.

---

streichen. לא יכרת ohne ו cons. giebt dem Gedankengang eine etwas andere Wendung: es würde nicht, wie es jetzt zu geschehen droht, dein Same ausgerottet werden »vor mir«, so, dass ich es mit ansehen muss, ohne helfen zu können, weil der Ungehorsam des Volkes mich daran hindert. Dieser Gedanke ist gewiss für Dtjes. unmöglich, für den die Sünden des Volkes längst vergeben sind und der nur an das Gegentheil der Ausrottung denkt. Das Suff. von שמו bezieht sich auf זרע zurück und kann das, wenn צאצאיו vorhergeht. שם und שמו klingen an einander an.

**20—21** eine liedartige Aufforderung an die Israeliten, Babel zu verlassen und Jahves Erlösung und wunderbare Aushülfe auf der Wüstenwanderung in aller Welt zu preisen. Das Lied schliesst sich inhaltlich an v. 12—16 an. **20** »Zieht aus von Babel«, eine Antecipirung der Rettung wie in den früheren Liedern c. $42_{10-13}$. $44_{23}$. $45_{8}$. »Fliehet von den Chaldäern«, etwas anders als c. $52_{11.12}$, wo verheissen wird, dass der Auszug aus Babel keine Flucht sein soll. כשדים steht wegen der durch die Versart gebotenen Kürze für ארץ כ', wie auch die Nachahmung Jer. $50_{8}$. $51_{6}$ annimmt. Man flieht nicht vor den Chaldäern als Verfolgern, sondern von ihnen, um nicht in ihr Verderben verwickelt zu werden; eine ängstliche Flucht ist es auch nicht, denn die Fliehenden preisen mit lautem Jubel, dass Jahve seinen Verehrer und Liebling Jakob erlöst hat. **21** Die 3. pers. ist veranlasst durch עבדו י'. Man soll erzählen, dass die Zurückkehrenden nicht gedurstet haben, obwohl Jahve sie, wie Dtjes. immer wieder betont, graden Wegs durch die Wüste führte. חרבות, meist von wüste liegenden Städten gebraucht, steht hier seiner Grundbedeutung gemäss von der trockenen, wasserlosen Wüste (die LXX hat den sing.). Wie bei dem mosaischen Wüstenzuge hat Jahve Wasser aus dem Felsen fliessen lassen (Ex. $17_{6}$. Num. $20_{11}$). In c. $43_{16}$ff. war ähnlich die Befreiung aus Ägypten als Vorbild herangezogen. Ob zweimal צור vom Vf. geschrieben ist, steht dahin; vielleicht ist auch v. 22b nur Variante zu dem vorhergehenden Distichon, wo למו volltöniger als לעמו zu sprechen sein möchte.

**22** ist ein Satz von der Hand des Herausgebers. Er findet sich auch am Schluss von c. 57, wo er aber im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden steht, also von Tritojes. geschrieben ist. Wahrscheinlich zerlegte der Herausgeber das Buch c. 40—66 in drei kleine megilloth und markirte durch unsern Vers die Zusammengehörigkeit der drei Theile. Es ist kein Grund, dem Vers eine weitere Bedeutung beizulegen und etwa zu meinen, dass er eine grössere gedankliche und stoffliche Einheit abschliesse oder gar einen zeitlichen Abstand von c. 40—48 gegen c. 49ff. andeute. Dass er grade hierher gestellt ist, kommt einfach daher, dass die drei kleinen Volumina ungefähr gleich gross sein sollten, dass das Lied v. 20f. eine Art Abschluss und das vom Herausgeber eingeschaltete Ebed-Jahve-Lied c. $49_{1}$ff. einen guten Anfang bildet.

**49 1—6** das zweite Gedicht vom Knechte Jahves, steht in gar keiner Beziehung zu c. 48 und berührt sich nur in einem Gedanken mit v. 7ff., nämlich dem Gedanken von Israels Wiederherstellung, der in v. 7ff. der Hauptgedanke ist, in dem Gedicht aber einer höheren Idee ausdrücklich untergeordnet wird, so dass jene Berührung nur eben dazu hinreicht, die Wahl des Ortes für das Lied zu erklären, sonst aber eher gegen deuterojes. Abfassung spricht. In demselben Versmass wie das erste Lied c. $42_{1-4}$

49[1] **Höret, Gestade, auf mich,**
**Und merkt auf, Nationen, von ferne!**
**Jahve hat von Mutterleib an mich berufen,**
**Vom Schoss meiner Mutter meinen Namen genannt.**
[2] **Und er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert,**
**Im Schatten seiner Hand verbarg er mich,**
**Machte mich zu einem glatten Pfeil,**
**In seinem Köcher barg er mich.**

---

abgefasst, unterscheidet es sich von diesem dadurch, dass es den Knecht Jahves in der 1. pers. von sich reden lässt. Es stellt seine Doppelaufgabe dar, Israel zu Jahve zurückzuführen und Jahves Licht und Heil über die ganze Erde zu verbreiten, und schildert seine Ausrüstung dazu und die göttliche Unterstützung in diesem schweren, oft entmuthigenden Beruf. Der Knecht Jahves wird hier noch individueller behandelt, als in c. $42_{1-4}$. 1 Die fernen Völker sollen zuhören, weil ihnen besonders gilt, was der Gottesknecht über seine letzte und höchste Aufgabe zu sagen hat. Was er sodann über seine Berufung sagt: Jahve hat mich von Mutterleibe an gerufen, meinen Namen genannt, erinnert an Ausdrücke, die Dtjes. theils von Israel, theils von Cyrus gebraucht. Dennoch denkt der Vf. wohl eigentlich mehr an das, was Jeremia c. $1_5$ über sich selber sagt. Denn dass hier von keinem »empirischen« oder »idealen« Volk die Rede ist, zeigt v. 5f. deutlich genug; und wann ist denn das ideale Israel geboren und vor wem hat Jahve seinen Namen erwähnt? הזכיר ist sonst ein termin. techn. im Cultus; ist Jahve das Subj. und sein Name das Obj., so bedeutet es seine Selbstoffenbarung und Bekanntgebung seines Namens (Ex. $20_{24}$). Hier hat Jahve nicht seinen eigenen Namen genannt zum Zweck seiner Verherrlichung, sondern den Namen dessen, der ihn offenbaren soll, »auf dessen Thora die Gestade warten«. Da kann es sich also nicht um irgend einen menschlichen Eigennamen handeln, sondern nur um einen solchen, der seinen Träger als den Offenbarer Gottes kennzeichnet, und das ist eben der Name עבד יהוה (wie נביא לגוים Jer. $1_5$). 2 Der zweite Vierzeiler spricht von der persönlichen Ausrüstung des Gottesknechtes: sein Mund, mit dem er wirken soll, ist wie ein scharfes Schwert, wie nach Jeremias berühmtem Satz ($23_{29}$) Jahves Wort ein Feuer und ein Felsen zerschmetternder Hammer ist. Apk. $1_{16}$ wird der Ausdruck in etwas anderer Form auf den Menschensohn angewandt. Dagegen hat das Volk Israel doch wohl weder in der Idee noch in der Wirklichkeit einen solchen Mund, auch wäre das kaum eine lobenswerthe Eigenschaft an einem ganzen Volk (vgl. Ps. $57_5$). Ebenso wunderlich wäre der Gedanke, dass Gott Israel wie einen glatten Pfeil in seinem Köcher versteckt gehalten hätte; das Volk oder der Prophetenstand war so wenig versteckt wie andere Völker oder Propheten (vgl. c. $45_{19}$). Ein ideales Volk könnte zur Noth als eine verborgene Grösse gedacht werden, aber eine solche ist es entweder immer, seinem Begriff nach, oder aber der Vf. sollte irgendwo und irgendwie ausführen, wie die verborgene Idee zur sichtbaren Wirklichkeit wird. Statt dessen erhält man bei einiger Unbefangenheit auch als nachhegelscher Leser den Eindruck, dass der Vf. nur sagen will, Jahve habe sein Werkzeug beständig und sorgsam geschützt, um es im rechten Augenblick zu verwenden. Das passt auf Individuen, die, obgleich schon bei ihrer Geburt von Gott als sein Werk- und Rüstzeug bezeichnet, doch erst in der Stille, unerkannt und unbegriffen von der Welt, heranreifen müssen. Daher wäre auch nirgends mehr als bei diesen Liedern die ältere mechanische Deutung auf Jesum von Nazareth berechtigt, wenn sie nicht eben zu mechanisch wäre und nicht den Nachdruck auf die äussere Übereinstimmung legte, statt auf die innere Entwicklung der wahren Religion auf das Christenthum hin, das doch übrigens selbst die alttestamentlichen Ideale durch seine Wirklichkeit überbietet. Was diesen letzteren Punct anbelangt, so verdient an dieser Stelle besonders Berücksichtigung der Umstand, dass die Ebed-Jahve-Lieder sich wesentlich auf die formale Seite der Religion (Thora,

[3]Und er sprach zu mir: mein Knecht bist du*)
An dem ich mich verherrlichen will,
[5b]Und geehrt war ich in den Augen Jahves,
Und mein Gott ward meine Stärke.
[4]Und sprach ich: zum Eitlen habe ich mich gemüht,
Fruchtlos und nichtig meine Kraft verschwendet: —
Fürwahr, mein Recht war bei Jahve
Und meine Vergeltung bei meinem Gott.

*) Israel

---

Licht, Recht, Heil u. s. w.) beschränken, aber auf den eigentlichen Inhalt nicht eingehen und noch viel weniger im Gegensatz zu dem, was »zu den Alten gesagt ist«, Neues und Höheres lehren. **3. 5b** Diese beiden Distichen sind zum dritten Vierzeiler zusammengestellt, weil sie beide jetzt ziemlich isolirt dastehen und unter sich aufs Beste zusammenpassen. Besonders v. 5b steht im Text an einer Stelle, wo es offenbar nicht hingehört und höchst unbequem ist; die Exegeten helfen sich mit der Allerweltsausflucht der Parenthese, ohne zu sagen oder nur zu fragen, was diese an der jetzigen Stelle soll. Wahrscheinlich hatte der Abschreiber das Distichon vergessen und am Rande nachgetragen, von wo es an den unrechten Platz gerieth. Wer will, kann diese Möglichkeit auf den ganzen Vierzeiler (auch auf v. 3) anwenden und ihn demnach zwischen v. 1 und v. 2 setzen, wo er vielleicht am Allerbesten passt, insofern der Anfang: er sprach zu mir, mein Knecht bist du, die natürlichste Fortsetzung von הזכיר שמי bildet. Doch ist dies nicht grade nöthig, und dem Anschein nach gehören je zwei Vierzeiler näher zu einander, so dass v. 3, als Anfang des zweiten Achtzeilers, v. 1 wieder aufnimmt. v. 3a spricht ja von der Berufung. In v. 3b ist ישראל zu streichen (mit J. D. Mich. Ges. u. a.), wie schon die Fruchtlosigkeit der verzweifelten Erklärungsversuche beweist: ist es Apposition oder Wiederaufnahme von אתה, so kommt ein verschrobener Satz heraus (mein Knecht bist du, du, das Israel, an dem ich mich verherrlichen will), und die Absicht Jahves, sich an Israel zu verherrlichen, würde als nebenher laufendes Motiv in das Subject gerathen, zu dem עבדי Prädicat wäre, statt vernünftiger Weise selber Prädicat und zwar eine wichtige Aussage zu sein; ist es Vocativ (o Israel, du, an dem ich u. s. w.), so begreift man wieder nicht, wie Jahves Absicht seiner Selbstverherrlichung in einem Relativsatz angehängt und als etwas Bekanntes vorausgesetzt werden kann, wenn das noch Unbekannte durch den Satz repräsentirt wird: du bist mein Knecht. Bei beiden Deutungen läge es offenbar viel näher, den Hauptsatz und den Nebensatz mit einander zu vertauschen: verherrlichen will ich mich an dir, o Israel, der du mein Knecht bist. Die abenteuerlichen Deutungen, zu denen sonst noch der Vocativ verführt hat, dürfen übergangen werden. Nicht besser fährt man, wenn man ישראל für ein zweites Prädicat neben עבדי hält, als hätte der Dichter plötzlich das Bedürfnis gefühlt, die Gestalt des Gottesknechtes nachträglich genauer zu bezeichnen, oder sich auf Kosten des guten Geschmacks der Exegeten annehmen wollen, die den Gottesknecht für das ideale Israel erklären. Lässt man ישראל weg, so führt der Relativsatz einfach das vorhergehende Prädicat weiter aus: mein Knecht bist du, du der, an dem ich mich verherrlichen will; wenn der Vf. nicht innerhalb der Distichen das ו sparsam anwendete (s. v. 1b. 2a. 2b. 4a), so könnte man ואשר schreiben (vgl. LXX). Die Einsetzung von ישראל ist offenbar durch c. 44$_{23}$ veranlasst, wo freilich, wie immer bei Dtjes., Israel nicht als actives Werkzeug Jahves, sondern als der zu befreiende Gefangene erscheint und Jahves Verherrlichung an ihm mit seiner Erlösung zusammenfällt; eine ähnliche Glossirung tritt in der LXX schon c. 42$_1$ auf. Unser Dichter meint mit Jahves Verherrlichung (zu der Pausalform אתפאָר s. O. § 269a) die Erfolge der v. 5f. characterisirten Thätigkeit des Gottesknechtes. Darum hängt damit nach v. 5b auch die Ehrung und Unterstützung des Knechtes durch Gott zusammen (l. וָאכבד). **4** Der vierte Vierzeiler schliesst sich an v. 3. 5b gut an. v. 4a ist Vordersatz zu v. 4b. Der

[5]a Und jetzt spricht Jahve,
Der mich bildete vom Mutterleibe an zum Knechte sich,
Zurückzuführen Jakob zu sich,
Und dass Israel nicht hingerafft werde:
[6] Zu gering ist's*), herzustellen die Stämme Jakobs
Und die Bewahrten Israels zurückzubringen,
Dass ich dich vielmehr mache zum Licht der Völker,
Damit meine Rettung sei bis an's Ende der Erde.

*) dafür, dass du mir Knecht bist.

---

Gottesknecht hat schon gearbeitet, er ist schon da und steht in keiner idealen oder zeitlichen Ferne. Er sprach oder dachte oft, er arbeite vergebens, aber dann zeigt sich immer, dass Jahve ihn rechtfertigt und belohnt. »Mein Recht«, wohl nicht das, was ihm gebührt, sondern das gute Recht seiner Thätigkeit, »ist bei Jahve«, der mir endlich doch Erfolge giebt, wie er mich auch zu meiner Arbeit berufen hat: ein herrlicher Ausdruck nicht blos für das gute Gewissen, das das Bewusstsein sittlicher Thätigkeit schafft, sondern auch für die religiöse Überzeugung und Hoffnung, die die Arbeit im gottgegebenen Beruf trägt und durchgeistigt. פעלה aus c. $40_{10}$; ob יגע לריק jünger oder älter ist als c. $65_{23}$, ist schwer zu entscheiden. **5a** ועתה vgl. c. $47_{8}$. $5_{3}$ leitet die beiden letzten Vierzeiler ein. Die Thätigkeit des Gottesknechts ist nicht allein nicht eitel, sondern zu den denkbar grössten Erfolgen berufen. Zunächst galt freilich seine Wirksamkeit nur dem Volke Israel, aber sie soll sich auf die ganze Welt erstrecken. Im Begriff des Knechtes Jahves liegt an sich nur, sagt v. 5a, dass er auf Israel einwirke. Die Voraussetzung dabei scheint zu sein, dass eben Jahve selbst zunächst nur Gott Israels, sein Knecht also etwa so viel wie ein Prophet, der Oberknecht gegenüber den Mitknechten ist (Num. $12_{7}$), der vor allen Dingen auch Seelsorge zu üben hat (Hes. $3_{16}$ff.). שובב steht im Unterschied von השיב in übertragenem Sinn von der geistigen Zurückführung zu Gott durch Belehrung, Mahnung, Tröstung; Dtjes. gebraucht es c. $47_{12}$ ebenfalls im übertragenen, aber im schlechten Sinn. Der inf. wird fortgesetzt durch das verb. fin., das zugleich darüber entscheiden muss, ob Subj. von שובב Jahve oder sein Knecht ist, welcher letztere freilich auch dann, wenn Jahve Subj. ist, das Werk- und Rüstzeug, der Lehrer, Tröster u. s. w. bleibt. Leider aber ist dies verb. fin. zweideutig; Ktib will: לא יאסף, damit nicht hingerafft werde, Qre: לו יאסף, damit ihm gesammelt werde, LXX hat לא nicht und liest אֵאָסֵף, ich werde gesammelt werden. Die meisten Ausleger halten es mit dem Qre, aber die ältere Lesart, die schon als die schwierigere den Vorzug verdient, passt besser zu שובב: und dass Israel nicht (durch Sünde und Noth) hingerafft werde. Der Knecht widmet sich ja nach c. $42_{1}$ff. dem zerbrochenen Rohr und trägt nach c. 53 »unsere Schuld, auf dass wir Frieden haben«. Da die Verhinderung des Untergangs Israels in erster Linie Jahves Werk ist, so ist er auch Subj. von שובב und demnach das dabeistehende אליו mit »zu sich« wiederzugeben. **6** ויאמר ist oben gestrichen, weil es den Stichos überfüllt und offenbar erst nach dem Eindringen von v. 5b zwischen v. 5a und 6 eingesetzt, nach dessen Entfernung aber unnöthig und auf alle Fälle unschön ist. Den folgenden Satz construirt nur Dillm. richtig: geringer als dein Knechtsberuf, zu gering für ihn ist es, (blos) die Stämme Israels aufzurichten u. s. w. Gewöhnlich construirt man, als ob das מן fehlte oder als ob ממך לה' dastände. Aber die richtige Construction ergiebt einen barbarischen Satz, der von der leichtflüssigen Diction dieser Lieder so stark absticht, dass מהיותך לי עבד eine Glosse sein muss, die auch die Meinung des Dichters nicht ganz scharf wieder giebt. Denn nach v. 5 liegt in dem Knechtsberuf eigentlich nur die Aufgabe, auf Israel einzuwirken, hier kommt nun zu dem Namen des Knechtes ein neuer hinzu, der Name אור גוים, der in einem gewissen Gegensatz zu dem Namen עבד steht; und die übrigen Erklärer haben zwar unrichtiger construirt als Dillm., aber besser erklärt. In den beiden infin. mit ל

*[7] *So spricht Jahve; der Erlöser Israels, sein Heiliger,*
*Zum Seelenverachteten, dem Abscheu der Leute, dem Knecht der Tyrannen:*
*Könige werden's sehen und aufstehn, Fürsten, und sich niederwerfen,*
*Wegen Jahves, der treu ist, und des Heiligen Israels, der dich erwählte.*

---

ist wieder Jahve das Subj., wie diesmal besonders klar aus dem verb. fin. v. 6b hervorgeht: Jahve will nicht blos Israel wieder herstellen, sondern alle Völker retten. Zuerst müssen die Stämme Jakobs, also nicht blos Juda, sondern alle zwölf Stämme wiederhergestellt werden, wie es auch Hesekiel in seiner Zukunftsverfassung voraussetzt (47 13 ff. 37 21 ff.), und daher die »Bewahrten Israels« (Ktib will das substantivische נצירי, Qre das part. pass. vgl. Hes. 6 12) zurückkehren. Wie der Knecht dabei mitwirken kann, das lässt sich z. B. an einem Esra ersehen; auch diejenigen Schriftsteller, deren heissester Wunsch die Rückkehr der Diaspora ist, werden sich bemüht haben, möglichst viele Juden zur Übersiedelung nach dem heiligen Lande zu bewegen. Dtjes. denkt sich freilich die Zurückführung der Diaspora wesentlich anders, als ein unmittelbares Werk und Wunder Jahves (c. 43 5 f. 49 22). Das höhere Ziel Jahves ist aber, die Heiden erleuchten und ihnen seine »Rettung« zukommen zu lassen; und es ist von hervorragender Bedeutung, dass der Dichter dies Ziel als das höhere ausdrücklich bezeichnet und damit beweist, dass er die universale Tendenz der prophetischen Religion zu seiner eigenen gemacht hat. Dies נקל ist ein leuchtender Punct in der ATl. Religionsgeschichte und wirklich eine תפארת v. 3 für den Gott Israels. Der Zweck der Erleuchtung, die wir aus c. 42 1—4 nach ihrem Inhalt kennen, ist ein practischer: »damit meine Rettung sei bis ans Ende der Erde« (nicht: damit du mein Heil seist, was להיותך erfordern würde). Wenn bei Dtjes. c. 45 22 Jahve die Heiden auffordert, sich retten zu lassen und dabei das Gericht über »die wider ihn Entbrannten« und die Bildanbeter als wirksames Motiv im Hintergrunde steht, so tritt hier der Thoralehrer als Missionar zwischen Jahve und die Völker; er wird, nachdem die Theokratie in Israel aufgerichtet ist, deren משפט auch unter den Heiden bekannt machen und ausführen; darin hat der Denker und Dichter dieser Gestalt das reale Mittel gefunden, durch das Dtjes.s idealistische Hoffnungen zur Wahrheit werden können. נָקֵל, ni. von קלל, ist wie ein intrans. qal behandelt (vgl. c. 33 3. O. S. 592). Der inf. להשיב ist in aramäischer Weise hinter sein Obj. gesetzt (s. G.-K. § 145, 1a). Der Ausdruck אור גוים stammt aus c. 42 6.

7 Das verachtete und unterdrückte Volk Israel soll Gegenstand ehrfurchtsvoller Bewunderung von Königen werden. Offenbar hat dieser Vers mit dem Gedicht v. 1—6 gar nichts zu thun, schliesst sich dagegen, wie auch die Fortsetzung v. 8 ff. eng an c. 48 12—16. 20 f. an. Denn Object von יראו ist gewiss nicht das Licht und die Rettung, die der Gottesknecht den Völkern bringt, sondern die wunderbare Erlösung des Jahvevolkes, die die Befreiten in aller Welt erzählen. Allerdings wird der Vers auch in den Ebed-Jahve-Liedern benutzt, aber in c. 52 13—53 12 erstaunen die Könige über die Wiederbelebung des Gottesknechts aus dem Tode, wovon wir hier nicht einmal eine Andeutung hatten. בְּזֹה kann nicht inf. constr. (בְּזוֹת) sein; als stat. constr. von einem intrans. בָּזֶה wäre die Form ohne alle Analogie; es ist mit dem Wort, wenn Ktib es wirklich so überkommen hat, nichts anzufangen, da das aramäische part. pass. בְּזֵה doch nicht wahrscheinlich ist. Oort vermuthet, dass בֹּזֵה als part. act. (Menschenverächter) gesprochen werden sollte, dass aber diese Aussprache absichtlich aus בְּזוּי corrumpirt worden sei, um die Juden lieber als Verachtende denn als Verachtete hinzustellen. Wie dem auch sei, so wird בזוי oder נִבְזֵה gelesen werden müssen. Warum die grösste Schwierigkeit in נפש stecken soll (Oort), begreife ich nicht. נפש meint nicht die Seele des Verachteten, denn um Israels Seele haben sich die Leute wohl wenig gekümmert, sondern die der

* 8 *So spricht Jahve*

*Zur Zeit der Huld erhöre ich dich,*

*Und will dich bilden und machen*

*Um herzustellen das Land,*

9 *Zu sagen den Gefangenen: geht [heraus,*

*An [allen] Wegen sollen sie weiden,*

10 *Nicht werden sie hungern noch [dürsten,*

*Denn ihr Erbarmer wird sie leiten*

— — — — —

*und am Tage der Rettung helfe ich [dir,*

*zum Volkbund . . . .*

*erben zu lassen verwüstete Erbtheile;*

*denen in der Finsternis: kommt her- [vor!*

*und auf allen Blössen ihre Weide sein,*

*noch sie schlagen Gluthwind und [Sonne,*

*und zu Wassersprudeln sie geleiten.*

---

Verächter; jemanden in der Seele feind sein (Ps. 17 9) heisst: ihm tödtlich feind sein, seelenverachtet ist tief, innigst, »von Herzen« verachtet. Dass dieser Ausdruck dem folgenden nicht in allen Stücken conform ist, kann man doch nicht anstössig finden. מְתָעֵב giebt als part. pi. keinen Sinn, ob ein Substantiv dieser oder anderer Form (מִתְעָב) und mit passender Bedeutung existirt, ist die Frage, es wird auch hier das pass. מְתֹעָב geschrieben werden müssen, das nach Oort absichtlich in מְתָעֵב verdreht ist. גוי wie עם im Sinn von Leute (55 5); משלים im schlechten Sinn wie c. 14 5. Das Aufstehen von Königen ist ebenso gut Zeichen der Ehrfurcht wie das Niederfallen (vgl. Job. 29 8), Israel wird vornehmer als die Vornehmsten (v. 23). Die zweiten Stichen der beiden letzten Distichen weisen kühne Ellipsen auf.

**8—13** führt den in v. 7 nur eben angedeuteten Gedanken von Jahves Grossthaten zur Wiederherstellung Israels weiter aus, zum Theil mit Wiederholung von c. 42 6ff., auch der Abschluss wird auf ähnliche Weise durch einen lyrischen Ausruf bewirkt. **8** Das erste Distichon ist defect, es fehlen die gewöhnlichen epitheta ornantia für Jahve, beginnt doch mit c. 49 7 wieder die seit c. 46 fast gänzlich fallen gelassene Einleitungsformel: so spricht Jahve, überhand zu nehmen. Die Perfecta constatiren, dass Israel erhört und gestärkt wird. »Zur Zeit der Huld« kann bei Dtjes. nicht bedeuten: wenn es mir gefällt, gnädig zu sein, was ohnehin ein nutzloser Zusatz wäre, da Jahve von Dtjes. keine bösen und guten Launen zugeschrieben werden, sondern ist verkürzt für: jetzt (oder bald), wo die Zeit der Erbarmung und Rettung angebrochen ist, als Gegensatz zu der bisherigen Strafzeit (c. 40 2). Merkwürdiger Weise wird sodann der Beschluss, den Jahve für die kommende Zeit des Heils gefasst hat, buchstäblich mit den Worten von c. 42 6b gegeben, und unwillkürlich entsteht die Vermuthung, ob nicht der Satz: ich will dich zum Volkbund machen, an einer von beiden Stellen von dritter Hand eingefügt ist. Nothwendig ist diese Annahme nicht, da Dtjes. sich auch sonst wiederholt (so erinnert v. 9a an c. 42 7), und die Wörtlichkeit der Wiederholung lässt sich vielleicht am Ersten so erklären, dass das dritte Distichon von v. 8 schadhaften Text hatte und nach c. 42 6 hergestellt wurde. Damit mag denn auch zusammenhangen, dass auch jetzt noch in seiner zweiten Hälfte eine Lücke zu spüren ist. Dass Israel wieder zum Volk gemacht werden soll, wird explicirt durch die Gerundien לְהָקִים, לְהַנְחִיל, לֵאמֹר (v. 9); Subj. dieser Infinitive ist Jahve. Er will das Land, den israelitischen Staat, wieder aufrichten (הָקִים benutzt in v. 6), die jetzt wüste liegenden Landgüter (s. zu c. 47 6) wieder zum Erbbesitz austheilen und **9** die Gefangenen aus ihrem dunklen Gefängnis befreien. Der letzte Satz zeigt besonders deutlich, dass nicht Israel (vom Gottesknecht kann erst recht nicht die Rede sein), der Knecht der Tyrannen und mit den Gefangenen identisch, Subject dieser Infinitive ist. Selbst Dillm. giebt das hier nachträglich zu, obgleich sein »ideales Volk« eine so schillernde Grösse ist, dass man ihr alles Beliebige zutrauen könnte. v. 9b führt ein neues Bild ein, das jedoch schon c. 40 11 benutzt wurde: die Exulanten werden mit einer Heerde verglichen, die an allen Wegen weidet, d. h. sich in

| | |
|---|---|
| [11] *Ich werde alle meine* (?) *Berge zum [Wege machen,* | *und meine Strassen sollen sich erheben,* |
| . . . . . . . . . . . | . . . . . . . . . . . . |
| [12] *Siehe diese, von ferne kommen sie,* | . . . . . . . . . . . . |
| *Und siehe diese vom Meer her* | *und jene vom Land der Siniter.* |

[13] *Jubelt, Himmel, und jauchze, Erde,*
*Ausbrechen sollen die Berge in Jubel,*
*Denn Jahve tröstet sein Volk,*
*Und seiner Elenden erbarmt er sich.*

---

voller Freiheit ergeht und mit allem Guten gesättigt wird; selbst kahle Stellen geben Weide (c. 41 18). Dass vor דרכים mit LXX כל (vielleicht wegen seiner Ähnlichkeit mit על ausgefallen, wie sonst beide Wörtchen oft verwechselt sind) eingesetzt werden muss, ergiebt sich daraus, dass sonst ein falscher Sinn entsteht: an den Wegen weiden ist grade nichts Beneidenswerthes, das thun die Thiere (Lastthiere) der Armen (oder der Reisenden), an allen Wegen weiden heisst dagegen: volle Weidefreiheit haben. Die Pesch. fasst auch die שפיים als offene Wege auf. **10** Sie werden nicht hungern u. s. w. vgl. c. 48 21; die Sonne schlägt sie nicht, und — die Kimmung führt sie nicht irre? Das letztere Wort passt aber nicht zu dem verb. הכה, bei dem also der Vf. schon שמש im Sinn gehabt haben müsste, wenn nur nicht שרב das erste Wort wäre. Wahrscheinlicher hat doch der Vf. das Wort in dem aramäischen Sinn Gluth, Gluthwind verstanden, wie auch die LXX thut. Auch c. 35 7 scheint שרב nicht die Fata Morgana, sondern ausgedörrtes Land zu bezeichnen, wodurch unser S. 231 ausgesprochener Vorwurf gegenstandslos wird. »Jahve leitet sie zu Wasserbächen« ist, wenn das כי vollkommen passen soll, zu dem Bild des baumreichen, schattigen, kühlen Thals zu vervollständigen. **11** Die 1. pers. kehrt wieder, die ja auch nur scheinbar in v. 10b fallen gelassen war, und zwar mit Recht im Verbum, auch im Suff. von מסלתי, da es sich um ganz neu von Jahve geschaffene Strassen handelt, dagegen macht כל־הרי im ersten Augenblick stutzig. Selbstverständlich sind es nicht »die von mir geschaffenen Berge«, da Jahve nicht alle von ihm geschaffenen Berge in Wege wird umwandeln wollen und der Ausdruck affectirt wäre. Entweder ist das כל־הר von c. 40 4 vom Abschreiber, vielleicht unter dem Einfluss von מסלתי, versehentlich mit dem Suff. ausgestattet oder auch הרי als volksthümliche Verkürzung von הרים geschrieben, oder aber es denkt der Vf. an Palästina vgl. c. 14 25 und stellt sich vor, wie die Israeliten von allen Seiten her durch das heilige Land hindurch auf Jerusalem zuströmen, nicht blos auf den gewöhnlichen Wegen, sondern über alle Berge hin. Unstreitig denkt er ja auch v. 11 f., vielleicht auch v. 9b. 10 nicht an die eigentliche Wüstenwanderung der babylonischen Exulanten, sondern an die gesammte Judenschaft, könnte also recht wohl den letzten Theil der Wanderung im Auge haben. Zur Noth kann daher הרי bleiben. Nach v. 11 muss aber ein Distichon ausgefallen sein, denn v. 11 steht stilistisch etwas verloren da, und v. **12**, der selbst defect ist, schliesst sich nur mit seinem Inhalt, nicht im Ausdruck gut an. Zu ergänzen wäre etwa ein Satz wie c. 43 5b: ich sammele die Israeliten aus aller Welt. Von dem ersten Distichon in v. 12 ist nur die erste Hälfte vorhanden; der zweite muss mit ואלה begonnen und ein Synonymum zu מרחוק gebracht haben (z. B. »vom Ende der Erde«). In v. 12b fehlt der LXX C. Al. das צפון, das recht wohl zugesetzt sein kann und um so lieber gestrichen wird, als nun ים das Meer sein und im Gegensatz zu dem Land der Sinim stehen kann. Letzterer Name ist räthselhaft. סין kann Pelusium sein oder die Wüste סין; man hat auch an die südägyptische Stadt סונה (Hes. 29 10) gedacht, wo dann aber סונים zu schreiben wäre. Nicht gemeint ist China, welcher Name wahrscheinlich erst seit dem 3. Jahrh. a. Chr. aufgekommen ist und von den Syrern und Arabern mit dem emphatischen Zischlaut geschrieben

* [14] *Spricht Zion: verlassen hat mich Jahve — und mein Herr mich vergessen:*
[15] *Vergisst denn ein Weib ihren Säugling, — ohn' Erbarmen für den Sohn [ihres Leibes?*
*Mögen auch Mütter vergessen, — ich aber vergesse dich nicht.*
[16] *Siehe, auf die Handflächen — habe ich gezeichnet deine Mauern,*
*[Deine Trümmer] sind vor mir beständig — [17] es eilen deine Erbauer,*
*Deine Zerstörer und deine Verheerer — werden von dir ausziehen.*

---

wird, ebenso wenig die Schina am Fuss des Hindukusch, denn für Dtjes. scheint schon das Heimathsland des Cyrus, der »vom Aufgang der Sonne« kommt, am äussersten Ende der Welt zu liegen. Da es überhaupt auffällig ist, dass mitten unter andersartigen Ausdrücken ein Landesname ganz isolirt auftritt, so muss das einen besonderen Grund haben; nehmen wir also an, dass Dtjes. die Gen. 10 17 erwähnten phönizischen Siniter nennt, weil er selbst unter ihnen wohnt. Das ist natürlich eine Hypothese der Verzweiflung, doch schien auch c. 41 27. 44 26 unser Ungenannter in ähnlich verschleierter Weise von sich selbst zu sprechen (vgl. ferner zu c. 40 2.15.18. 41 19. 42 10. 47 2). Wie hier die in Phönizien und jenseits des Meeres wohnenden Juden, so werden c. 11 11 Hamath und die איי הים neben einander gestellt. Die LXX macht aus den Sinim Perser, las also vermuthlich עילם. **13** giebt c. 44 23 verkürzt wieder. Das Ktib יפצחו kann bleiben, Dtjes. liebt ja diesen Wechsel der 2. und 3. pers. Der dritte Stichos כי — עמו steht wörtlich auch c. 52 9 vgl. c. 51 3. ענים (LXX: עניי עמו) können im Exil alle Israeliten genannt werden und werden so auch nach dem Exil, nicht vor ihm, genannt (c. 14 32).

**14—21** ist wieder ein Gedicht in wahrscheinlich sechs Strophen zu je drei Langversen und dient nach dem Beispiel von c. 40 1—4.9—11 und c. 44 24—45 7 zur Einleitung einer neuen Reihe von Ausführungen, die sich mit der Tröstung Zions beschäftigen. Das Gedicht kommt aus einem überfliessenden Herzen, es tröstet Zion, das sich verlassen fühlt, mit baldiger Wiederherstellung und der Aussicht auf überreiche Bevölkerung. **14** Zion ist auch hier wie in c. 40 1ff. 9ff. die wirkliche Stadt Jerusalem, die als ein Weib gedacht wird, das Kinder haben oder gebären sollte, aber kinderlos und unfruchtbar ist. Es ist echt semitisch, dass nicht die Menschen das Volk machen, sondern dass das Volk oder hier die Stadt die Einzelnen hervorbringt. Ebenfalls ist es ein antiker Gedanke, dass die Exulanten als vom Stamm entfernt eigentlich auch nicht mehr Kinder ihres Ursprungslandes sind, sondern als von einem fremden Weibe geboren betrachtet werden. Zion klagt, sie sei von Jahve verlassen (c. 40 27), von ihrem Herrn vergessen. Ob אדון oder אדנים den Eheherrn (Gen. 18 12) bezeichnen soll, ist unsicher, da der folgende Vers nicht wie c. 54 6 auf die Liebe des Mannes zum Weibe eingeht. שכחני der Form nach, als med. e, intransitiv, doch meist als trans. behandelt. **15** Jahve vergisst Zion viel weniger, als ein Weib ihren Säugling. Wegen des Plur. in v. 15b sollte man fast vermuthen, dass für מרחם ein Synonymum von אשה geschrieben gewesen wäre. Wer unserem תשכחנה das תשכח אשה der LXX vorzieht, wird wegen אלה vorher בני lesen müssen. Aber hat der Prophet nicht אִמֹּת statt אלה geschrieben? **16** Der erste Langvers wäre im hebr. Text etwas zu kurz, letzterer hat ausserdem einen zu harten Übergang vom Weibe auf die Stadt, obwohl das Bild vom Weibe nachher gar nicht aufgegeben ist. Daher ist mit der LXX das Suff. von חקתיך zu streichen und als Obj. חומתיך heranzuziehen. Hinter diesem Wort könnte wegen seiner Ähnlichkeit חָרְבֹתַיִךְ ausgefallen sein, denn die LXX hat ihr את wohl aus eigenen Mitteln ergänzt. Also: die Trümmer Jerusalems stehen Jahve beständig vor Augen und in Gedanken, aber er hat ihre (neuen) Mauern auf die Handflächen gezeichnet, um sich dadurch beständig an seinen Vorsatz, sie aufzurichten, erinnern zu lassen, »ein ausdrucksvoller Anthropomorphismus« (v. Or.). Das Gesetz verbietet den Israeliten dgl. Tättowirung, Dtjes. spricht aber auch c. 44 5 noch ganz unbefangen davon. **17** Weil Jahve immer an den Wiederaufbau Zions denkt, wird er auch

18 *Hebe rings deine Augen und siehe, sie alle sind versammelt,*
*Sie kommen zu dir, so wahr ich lebe(?), ist Jahves Spruch,*
*Sie alle wirst du wie einen Schmuck anziehen und sie umgürten wie [die Braut.*
19 *Denn deine Trümmer und Wüsteneien und dein verheertes Land*
. . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . .
*Denn dann wirst du zu eng sein für die Bürger, doch fern sein deine [Vernichter;*
20 *Noch werden sprechen vor deinen Ohren die Söhne deiner Kinderlosig-*
*Zu eng ist mir der Raum, rücke mir, dass ich wohnen mag. [keit:*
21 *Und du wirst sprechen in deinem Herzen: wer gebar mir diese?*
*Bin ich doch kinderlos und unfruchtbar*), und diese, wer zog sie gross?*
*Siehe, ich war allein übrig geblieben, diese, wie ist's mit ihnen?*

*) verbannt und vertrieben.

---

bald erfolgen. Dieser Gedanke liegt im Zusammenhang, aber nicht in der Punctation בָּנַיִךְ, daher ist mit der LXX und vielen Exegeten בֹּנַיִךְ auszusprechen (nicht mit de Lag. בַּנָּיִךְ, denn das pi. von בנה kommt nicht vor, auch handelt es sich nicht um Berufsbaumeister, sondern um solche, die nur einmal bauen oder bauen lassen). Damit gebaut werden kann, müssen die babylonischen Beamten und Garnisonen das Land verlassen v. 17b. **18** Schon kommen die künftigen Bewohner Zions von allen Seiten herbei (wörtlich wiederholt c. $60_{4}$). Ob der zweite Langvers den ursprünglichen Wortlaut bietet, das ist mir sehr zweifelhaft; man begreift nicht recht, was grade hier der feierliche Schwur Jahves soll. Besonders wunderlich erscheint es, dass Jahve beschwört, Zion werde die Ankommenden alle wie einen Schmuck anlegen. Vielleicht steckt also in dem חי אני ein part. wie בניך oder ein anderes Subj. zu באו. Das Bild des dritten Langverses ist für uns fremdartig, aber doch verständlich: Zion wird die Volksmenge wie einen Schmuck anlegen (Ps. $65_{14}$), sie umgürten wie die Braut. Das letztere Wort, das mit dem ganzen Bilde (und sogar mit v. 15) an Jer. $2_{32}$ erinnert, hat de Lag. zur Entfaltung seiner Gelehrsamkeit herhalten müssen; Nutzen ist dabei nicht herausgekommen, denn selbst wenn er die calautica, die hinter כלה schlummern soll, glaubhaft gemacht hätte, wäre die Abwechselung des Ausdrucks, die »die Braut« hervorbringt, noch vorzuziehen. **19 a** muss für einen ganzen Dreizeiler aufkommen, aber auch seine Unverträglichkeit mit v. 19 b beweist, dass wir hier einen grösseren Ausfall zu beklagen haben. Was dagestanden hat, ist natürlich nicht zu sagen, höchstens lässt sich aus v. 19b schliessen, dass Zion den Trost empfing, die Zeit der Vereinsamung sei jetzt vorüber, die Zeit des Segens und des Jubels angebrochen vgl. c. $54_{1}$ff. — »Du wirst zu eng sein (תֵּצְרִי, intrans. Form, mit aufgehobener Verdoppelung vgl. O. S. 520) vor, für Bewohner«, יושב als Collectiv behandelt, das Bild von dem Weibe Zion ist einen Augenblick aufgegeben, wenn dem Text zu trauen ist, um sogleich **20** wieder aufgenommen zu werden. עוד ist besonders beliebt in den Zukunftsschilderungen Jeremias (vgl. c. $31_{3.4.22.38.}$ $32_{15.}$ $33_{10}$, meist Stellen, die der unsrigen sehr ähnlich sind). »Rücke mir«, mache mir Platz vgl. Gen. $19_{9}$. »Die Söhne deiner Kinderlosigkeit« poetisch kühne Wendung für: deine, der Kinderlosen, Söhne; sie giebt nun das Thema für die drei letzten Langverse. **21** Dass Zion sagen kann »in ihrem Herzen«: wer hat mir diese (die nota acc. zu streichen) geboren? klingt uns fremdartiger, als dem antiken Leser, man denke nur an die Erzählungen von der Sara, Lea und Rahel, deren Sclavinnen für sie gebären. Die Exulanten hat die Fremde geboren, trotzdem sind sie natürlich vollbürtige Zionsbürger. Unmöglich ist natürlich die Übersetzung: wer hat mir diese gezeugt (trotz des masc. ילד). גולה und סורה (ein passiv. part.

*[22] *So spricht der Herr, Jahve . . . . . .*
*Siehe, ich erhebe zu den Völkern [meine Hand,*
*und zu den Stämmen hin hisse ich [mein Panier,*
*Und bringen werden sie deine Söhne [im Busen,*
*und deine Töchter werden auf der [Schulter getragen,*
*([23] Und es werden Könige deine [Wärter sein*
*und ihre Fürstinnen deine Ammen,*
*Das Gesicht zur Erde werden sie [sich dir beugen*
*und den Staub deiner Füsse lecken,)*
*Und du wirst erkennen, dass ich [Jahve bin,*
*dessen Hoffer nicht zu Schanden [werden.*

---

von einem intrans. Verb. wie vielleicht auch שכולה) sind von der LXX nicht gelesen, gehören auch nicht in den Text, sondern sind eine späte und recht unglückliche Glosse zu שכולה und גלמודה, denn die Sprecherin selbst ist nicht verbannt und vertrieben, sondern umgekehrt getrennt von den weggetriebenen Verbannten und darum kinderlos, »allein zurückgeblieben«. איפה הם, wie, von welcher Beschaffenheit sind sie, sind das wirklich meine Kinder? Stadt und Volk sind sich gegenseitig fremd geworden, die meisten Exulanten sind ja auch zur Zeit, wo Dtjes. schreibt, in der Fremde geboren und aufgezogen. Der ganze Vers steht im Gegensatz zu c. 47 8f., Zions Schicksal wird das Gegentheil von demjenigen Babels sein, das sie kinderlos gemacht hat.

49 22—50 3 bringt nun im Anschluss an das vorhergehende Gedicht kurze Trostsprüche an Zion von zum Theil auffälligem Inhalt und vielleicht mit fremden Zusätzen belastet, v. 22. 23; v. 24—26; c. 50 1—3. **22** Das erste Distichon scheint, wie oft die Einleitungsformel, verstümmelt zu sein; durch das ganze B. Jes. wiederholt sich beständig die Erscheinung, dass die Abschreiber oder Redactoren mit dem Gottesnamen und den etwaigen Zusätzen zu ihm sehr eigenmächtig umgehen. Ist אדני nicht überhaupt späteren Ursprungs, so sollte man eher אדניך erwarten, denn die Anrede an Zion wird auch hier festgehalten. Das Bild vom Panier, schon bei Jes., ist besonders bei den Späteren beliebt (13 2. 62 10. 11 10. 12). Dass die Völker auf den Wink Jahves oder ein anderes Zeichen die Israeliten herbeiführen, hat Tritojes. mehrfach nachgeahmt (c. 60 4ff. 66 12. 19. 20). חצן ein spätes Wort (Neh. 5 13 vgl. Ps. 129 7) für das ältere חיק, Busen, in dem der Wärter den Säugling trägt (Num. 11 12). Erwachsene werden nach c. 66 20 in Sänften getragen. Da aber die Söhne und Töchter Zions hier alle Exulanten bezeichnen müssen, so ist das Tragen nur in bildlichem Sinne gemeint. So mag auch das erste Distichon v. **23** nur bildlich zu verstehen sein: die heidnischen Könige werden Israel mit ihrem Vermögen unterhalten. Aber das Bestreben, Israel zu trösten und zu ermuthigen, führt hier zu Hyperbeln, die ohne Zweifel das Mass überschreiten und eher den Neigungen und Anschauungen Tritojes.s zu entsprechen scheinen (c. 60 10. 16. 61 5). Müssen die Nichtjuden die niedrigsten, den Staub der Füsse leckenden Sclaven sein, damit die Juden erkennen, dass sie mit Recht auf Jahve hoffen? Dieser Vers enthält das schroffste Gegentheil von der Demuth und dienenden Selbstverleugnung, die das Christenthum von seinen Bekennern fordert. Die Situation und das Verhalten der Sabäer c. 45 14ff. kann man geschichtlich bedingt denken, hier aber handelt es sich um eine eschatologische, von dem geschichtlichen Hintergrund so gut wie völlig losgelöste Erwartung, die als auf die geschichtlichen Prärogative Israels begründet zu beschönigen kaum möglich sein dürfte. Man kann nur bedauern, dass diesem Satz das »So spricht Jahve« vorgesetzt ist; wenn Dtjes. ihn geschrieben haben sollte, so ist er mitschuldig an dem gottlosen Hochmuth des späteren Judenthums. Denn das erste Distichon von v. 23 schliesst deutlich genug die Ausflucht aus, dass es sich nur um einen vorübergehenden Act der von Cyrus be-

*[24] *[Denn so spricht Jahve . . .]*
*Wird genommen einem Starken [der Fang* — *oder werden Gefangene eines Mäch- [tigen entrinnen?*
[25] *Mögen auch Gefangene eines Star- [ken genommen werden* — *und der Fang eines Mächtigen ent- [rinnen,*
*Deinen Hader hadere Ich,* — *und deine Söhne rette Ich.*
[26] *Essen lasse ich deine Peiniger ihr [Fleisch,* — *und wie Most sollen sie ihr Blut [trinken,*
*Und erkennen wird alles Fleisch,* — *dass ich Jahve dein Retter bin.*

---

siegten und Israels Vermittlung nachsuchenden Heiden handele. Man sollte wünschen, die beiden ersten Distichen von v. 23 für eingeschoben halten zu dürfen. **24—26** Die Formel: denn so spricht Jahve, scheint an die verkehrte Stelle gerathen zu sein, vor v. 25 hat sie keinen Sinn, wohl aber vor v. 24. v. 24 f. ist v. 14 f. nachgebildet, aber viel weniger glücklich ausgeführt. So gewiss ein Starker sich seine Beute nicht abnehmen lässt, so gewiss wird Jahve — Zions Feinde bestreiten. Man sollte erwarten, dass die Unwiderstehlichkeit des Angriffs veranschaulicht wäre, wenn Dtjes. sagen will, dass Jahve die Peiniger Israels, die Chaldäer, strafen wird, oder dass der Nachsatz anders lautete (vgl. c. $31_4$), etwa so: so gewiss wird Jahve Israel in Sicherheit bringen. Auch wenn man den Starken auf Cyrus deutet, liegt mindestens ein Gedankensprung und eine für Dtjes. nicht wahrscheinliche Annahme vor: mag denn Cyrus auch die Chaldäer u. s. w. fahren lassen müssen, das ist eine Sache für sich, die für Israel gleichgültig sein kann, so wird aber jedenfalls Jahve Israel retten und seine Angreifer ins Verderben stürzen. Soll das Bild in v. 24. 25a nur die Stärke veranschaulichen, so ist es unglücklich ausgeführt, das Bild von Lc. $11_{11}$f. wäre passender. Eine gewisse Erleichterung bringt aber in diesen Schwierigkeiten die Lesart der LXX ריבך für unser יריבך, die ich daher vorziehe: Jahve wird gedacht als Israels Vorkämpfer und Befreier, der die Israeliten gleichsam als Beute davonträgt, ohne dass sie ihm einer abzujagen vermag. Man muss dann wohl annehmen, dass c. $31_4$f. einwirkt. צהיק v. 24 ist nach v. 25 in עריץ zu verwandeln, das auch Jer. $20_{21}$ in neutralem Sinn steht. Die מונים (von ינה) v. 26 können, wenn Dtjes. diese Sätze geschrieben hat, nur die Chaldäer und ihre Helfershelfer sein, denn für unseren Propheten ist nach der Erlösung kein feindlicher Angriff mehr denkbar. Die Peiniger werden ihr eigenes Fleisch essen und ihr eigenes Blut trinken, d. h. sich selber gegenseitig vernichten (vgl. c. $9_{18}$ff.), eine Drohung, die den Späteren, besonders in der eigentlichen Eschatologie geläufig ist (Hes. $38_{21}$. Hag. $2_{22}$. Sach. $14_{13}$); bei Dtjes. fällt sie einigermassen auf, und man hat das Gefühl, als ob Cyrus vor seinem Auge zurückzutreten beginne. v. 26b hat drei Stichen statt zwei. Vielleicht ist etwas aus c. $60_{16}$ nachgetragen, wo das Verb. ידע und die beiden letzten Stichen wiederkehren, möglich ist auch, dass der Starke Jakobs ($1_{24}$) nach c. $50_1$ gehört und nur wegen c. $60_{16}$ nach c. $49_{26}$ verpflanzt ist. — c. $50_{1-3}$ ist der dritte Trostspruch: Jahve hat sein Weib, Zion, nicht endgültig entlassen und seine Kinder nicht aus eigener Verschuldung verkauft, warum kommt man ihm denn nicht entgegen, wenn er retten will; fehlt es ihm etwa an Macht dazu? **1** Zu der Eingangsformel vgl. das Vorhergehende. אי זה kann qualis heissen, aber diese Bedeutung ist nicht die nächste und weder hier noch c. $66_1$ anzunehmen (gegen Dillm.). Der Vf. will nicht sagen: seht einmal in dem Scheidebrief nach, was die Ursache der Entlassung war, sondern: es giebt gar keinen Scheidebrief, wie es auch keine Gläubiger Jahves giebt. Der Scheidebrief würde nach Dtn. $24_1$ff. die förmliche Scheidung bedeuten (blos der Mann kann der Frau den Scheidebrief geben, nicht umgekehrt, denn die Frau ist vom Manne gekauft und hat nicht gleiche Rechte mit ihm). Jahve und Zion werden nach Hoseas Vorgange als Eheleute gedacht; Jahve hat sein

*50 [1]*So spricht Jahve . . . . [dein Erlöser, der Starke Jakobs]*
*Wo ist denn der Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie entlassen hätte?*
*Oder wer gehört zu meinen Gläubigern, dem ich euch verkauft hätte?*
*Siehe, um eurer Schulden willen seid ihr verkauft und eurer Sünden wegen entlassen eure Mutter.*
[2] *Warum kam ich und da war kein Mensch, rief ich und keiner antwortete?*
*Ist wirklich zu kurz meine Hand zum Erlösen oder keine Kraft in mir zu retten?*
*(Siehe durch mein Schelten trockne ich aus das Meer, mache Ströme zur Wüste,*
*Es verfaulen ihre Fische ohne Wasser, und es stirbt durch Durst . . .*
[3] *Ich kleide die Himmel in Schwärze, und Sacktuch mache ich zu ihrer Hülle.)*
. . . . . . . . . . .

---

Weib zwar auf eine gewisse Zeit von sich gestossen (vgl. Hos. 3 3), aber niemals erklärt, dass er sie endgültig entlassen (שלח mit doppeltem acc. auch c. 55 11 vgl. 37 4) habe, das steht weder im Gesetz, noch in einer Prophetenschrift geschrieben (wohl aber das Gegentheil, dass nämlich Zion wieder angenommen werden soll). Ebenso wenig hat Jahve seine Kinder aus Noth, Schulden halber, verkaufen, den Chaldäern übergeben müssen. Dass man seine Kinder verkaufen kann, wird in dem alten Gesetz Ex. 21 7 als selbstverständlich angenommen (vgl. II Reg. 4 1. Neh. 5 5). Die Endung ût in כריתות, פדות, קדרות gehört der späteren Sprache an. In dem dritten Distichon wird gesagt, dass die Kinder nicht aus Noth, sondern ihrer Schlechtigkeit wegen preisgegeben seien; characteristisch ist im zweiten Stichos, dass der Mutter keine Vergehen zugeschrieben werden, sondern nur den Kindern, um in dem Begriff Zion etwas zu retten, was nicht verderbt und des Untergangs werth ist; die Individuen werden leicht aufgegeben, nicht aber das Volk. **2a** will nicht die Sündhaftigkeit schildern, sondern die Frage v. 1 und die darin liegende Tröstung fortsetzen, allerdings mit einem Tadel für den Kleinglauben. Jahve ist »gekommen« und hat »gerufen« c. 43 22 ff.; er hat, seitdem die Strafzeit c. 40 2 abgelaufen war, sich mit seinen Verheissungen eingestellt und die Israeliten auf das kommende Heil hingewiesen und zum Glauben aufgefordert, warum thut man, als wäre nichts geschehen, murrt und ist verzagt? Getadelt wird also der Mangel an enthusiastischem Eingehen auf die Hoffnung, die Dtjes. predigt. Die eigenthümliche Wendung wieder nachgeahmt c. 59 16. 63 5, ebenso c. 59 1 die Wendung: meine Hand ist zu kurz (מן comparativisch) zum Erlösen (vgl. c. 37 27). Der Beweis, den **2b** und **3** Jahve für seine Stärke bringt, ist etwas auffälliger Art. Man sollte einen Hinweis auf andere wunderbare Rettungen oder auf Siege über grosse Weltmächte erwarten, statt dessen folgen ganz allgemeine, an Hiob und einzelne Psalmen erinnernde Schilderungen ohne klaren historischen Hintergrund und ohne viel Beweiskraft für die Zweifler; es sind Behauptungen über Naturvorkommnisse, die auch anders gedeutet werden können und die jedenfalls keine unmittelbare Überzeugung einflössen. Indessen bricht die Rede v. 3 plötzlich ab, und es kann wohl sein, dass der oder die ausgefallenen Distichen einen passenden Übergang zum Thema enthielten. Das Schelten nach c. 17 13 auch Ps. 106 9 mit ganz ähnlichen Folgen wie hier; die Verwandlung der Ströme in Wüste wörtlich so Ps. 107 33. Warum gesagt wird, dass die Fische ohne Wasser verwesen (zu מאין s. c. 5 9), begreift

* [4]Der Herr Jahve hat mir gegeben die Zunge der Jünger,
Zu wissen . . . . . den Lechzenden mit Rede,
Frühmorgens weckt er mir das Ohr, zu hören wie die Jünger,
[5]Und ich bin nicht widerspenstig gewesen, zurück nicht ge-
[wichen.

---

man nicht recht; ist das ein besonderer Trost für die Verzagten? Und sodann: erst verwesen, dann sterben (תמת für das imperf. G.-K. § 128, 2) sie, und zwar durch Durst? Das תיבש der LXX, sie vertrocknen, hilft natürlich nichts. Den Durst könnte man freilich durch das בצמאון von Ps. 107 33 beseitigen, nicht aber das hysteron proteron verfaulen und sterben. Vielleicht fehlt hinter תמת ein Wort, das allerlei Flussthiere meinte, wie Nilpferde, Crocodile u. s. w., also etwa בְּהֵמֹתָם (incorrectes masc. Suff. auch in דגתם). Die Schwärzung des Himmels durch Wolken ist gewiss nicht der ursprüngliche Schluss. Wenn nicht c. 42 15 ff. wäre, so würde man geneigt sein, v. 2b. 3 für einen Zusatz zu halten (vgl. solche Zusätze in Am. 4 13. 5 8 f. 9 5 f.), darf man's trotzdem?

**4—11**: das dritte Ebed-Jahve-Lied v. 4—9 mit dem Zusatz v. 10 f. Es steht mit dem Vorhergehenden durchaus in keiner Verbindung, auch nicht mit c. 51 1—3, nur in c. 51 4 ff. erinnern manche Ausdrücke in soweit an das Lied, dass seine Einsetzung an dieser Stelle dadurch wenigstens einigermassen erklärt wird. Das Lied, im Anfang stark entstellt, ist diesmal in dreimal vier Langversen abgefasst; es schildert die bösen Erfahrungen, die der Gottesknecht in seinem Berufe machte, seine Geduld und Standhaftigkeit und seine sichere Überzeugung von Jahves Hülfe und Rechtfertigung. 4 und 5 müssen vier Langverse enthalten, aber nur der erste und vierte sind in gutem, dagegen die mittleren, besonders der zweite in einem nahezu verzweifelten Zustande. Alle alten Übersetzungen haben einen abweichenden Text oder verlegen sich aufs Rathen. Der Herr Jahve (אדני dient v. 4. 7. 9 nur zur Ausfüllung des ersten Hemistichs) hat ihm die Zunge von Jüngeren gegeben. Bescheiden nennt sich der Knecht nicht einen Propheten, sondern nur einen Prophetenjünger; da doch die Stelle c. 8 16 zu Grunde zu liegen scheint, so gehört er also zu den Bewahrern von Zeugnis und Gesetz, wie der Dichter תעודה und תורה verstanden haben dürfte. Man sollte nun erwarten, dass von diesen Grössen in dem zweiten Langvers die Rede wäre, und es ist möglich, dass dem so war. Am nächsten würden dem die Pesch. und das Trg. kommen; für sie ist לדעת ein inf. hi mit weibl. Endung und verschlucktem ה, also = לְהֹדַעַת und für לעות lesen oder rathen sie לְהַוֹּת; ihr Erklärungsversuch ist nicht besser und nicht schlechter als alle anderen. Die LXX liest לעת für לעות und übersetzt: *ηνικα δει ειπειν λογον,* scheint also für את־יעף דבר etwa להביע ד' gelesen oder gerathen zu haben (למדים scheint sie etwa לְמְדִים als plurale tantum auszusprechen). Emendationen und Deutungen giebt es in grosser Zahl. Klost. liest לְרְעֹת für לדעת לעות (den Müden mit dem Wort weiden), Hitzig spricht das zweite Wort לְעוֹת (thöricht reden!), Oort streicht den »Müden« und übersetzt: ein Wort zu seiner Zeit zu sprechen, obwohl da doch sein לעתו (für לעות) hinter דבר stehen sollte, de Lag. verbindet דבר mit יעיר, was schon wegen der Fortsetzung nicht möglich ist. Wahrscheinlich geht der Langvers bis דבר, ist dann aber reichlich kurz, demnach לדעת לעות nur der Rest von drei Wörtern, wozu noch die Möglichkeit hinzukommt, dass das eine Wort nur die Variante des anderen ist. עות hat man entweder nach dem arab. עות, helfen, oder nach dem arab. עית, pluvia rigavit erklärt (letzteres Rück. und Ew.). Das Bild des Träufelns, des Regens wird auf Rede und Lehre oft genug angewandt (Dtn. 32 2. Job. 29 22. Sir. 39 6. vgl. auch Jes. 55 10 f. sowie c. 45 8), würde auch zu יעף (als nächstes Obj. durch את hervorgehoben) sehr gut passen, wenn man darunter den Lechzenden versteht, der seinerseits an das zerbrochene Rohr u. s. w. von c. 42 3 erinnert. Aber unsicher bleibt alles, und die fünf Wörter hintereinander mit anfangendem ל erwecken auch kein Zutrauen zu dem Text. Während wir für den zweiten Langvers zu wenig haben, haben wir für den dritten viel zu viel. Zunächst werden wir יעיר בבקר für eine Variante zu den drei folgenden Wörtern

[6] Meinen Rücken gab ich den Schlagenden, meine Backen den [Raufenden,
Mein Angesicht verbarg ich nicht vor Beschimpfung und [Speichel.
[7] Doch der Herr Jahve hilft mir, drum wurde ich nicht be- [schämt,
Darum machte ich mein Gesicht wie Kiesel und wusste, dass [ich nicht zu Schanden werde.

---

halten dürfen (vgl. c. 27 5); es entsteht dann der gute Vers: frühmorgens erweckt er mir das Ohr, zu hören wie die Jünger. Bei בבקר darf man vielleicht an Ps. 5 4 denken: frühmorgens rüste ich dir zu und spähe; aus dem Gebet oder dem Gottesdienst im Tempel holt er sich seine Inspiration. Dass zum vollkommenen Schriftgelehrten das blosse Studium nicht genügt, sondern dass er mit dem *πνευμα συνεσεως* erfüllt sein muss, wenn er die »Worte seiner Weisheit« (דברי לִמֻּדָיו? vgl. LXX Cod. Al. zu v. 4) »wie Regen ergiessen« lassen soll, weiss auch der Siracide (39 6). Wie die Schüler auf den Lehrer, so hört der Gottesknecht bei der morgendlichen Andacht auf Jahve und sein Wort. v. 5a bis אזן sagt ungefähr dasselbe, kommt aber entschieden post festum, denn wenn das Ohr schon rege ist zum Hören, braucht es nicht mehr geöffnet zu werden; demnach wird dieser Satz, der auch für einen Langvers zu kurz, für ein erstes Hemistich zu lang ist, Variante zu אזן — בבקר in v. 4 sein. v. 5b: ausgerüstet zur Diakonie an den Schwachen mit dem Charisma des Wortes, jeden Morgen neue Lehre empfangend, ist der Gottesknecht nicht widerspenstig oder zaghaft zurückgewichen vor seinem schweren Amt vgl. Jer. 17 16 und das herrliche Gedicht Jer. 20 7 ff. **6** Er hat vielmehr wie Jeremia die ärgsten Misshandlungen und Beschimpfungen willig über sich ergehen lassen. מרט, raufen, nämlich den Bart, Zeichen wüthenden Zorns, besonders auch des Höherstehenden gegen den Niedrigen und Schuldigen (Neh. 13 25). Jemanden ins Gesicht speien ist Ausdruck ärgster Beschimpfung und Verachtung Num. 12 14. Dtn. 25 9. Mt. 26 67. Man sollte nicht denken, dass gegenüber diesen drei ersten Versen jemand die Meinung festhalten könnte, dass wir es hier mit dem »wahren Israel« zu thun hätten. כלמות, dessen dritter Radical zum Schutze des kurzen i verdoppelt ist (O. § 83 d), wird wie כלמות Jer. 23 39 als Abstractum anzusehen sein. **7** Er konnte aber auch die Beschimpfungen auf sich nehmen, weil er das Bewusstsein seiner Unschuld hatte. Das drückt freilich ein alttestamentl. Schriftsteller nicht leicht auf diese Weise aus, sondern beruft sich statt auf das objective Recht auf das Zeugnis und den Beistand Jahves. Jahves Hülfe, hier nicht die innere, sondern die äussere, oder auch die Gewissheit der zukünftigen Gotteshülfe ist ihm Garantie, dass er nicht wirklich beschimpft, nicht auf die Dauer zu Schanden werden kann. Für das zweite על־כן hat die LXX vielleicht besser כי, sondern. »Wie Kiesel« vgl. Hes. 3 8 f. Jer. 1 18: unempfindlich, gleichgültig gegen die Beleidigungen. Wer die Beleidiger sind, wird leider nicht gesagt; aber eben deswegen (und wegen der offenbaren Anlehnung unsers Dichters an Jeremia) wird man sie unter den Juden suchen müssen, die der Mahnungen des Thoralehrers überdrüssig sind, die nach c. 53 ihn nicht verstehen und würdigen. Auch 49 4 tritt die Entmuthigung des Knechtes offenbar bei seiner Arbeit unter den Israeliten ein. **8** »Nahe ist mein Rechtfertiger« vgl. c. 49 4; der Ausdruck erinnert an c. 47 13 und besonders c. 51 5: nahe ist mein צדק, obwohl sachlich die Übereinstimmung gering ist. Wird Jahve dem Dulder bald Recht geben, wer will mit ihm im Processe streiten? vgl. Röm. 8 33 f. Jene Beleidigungen u. s. w. gehen also nicht von den Richtern aus, sondern sind Ausbrüche des Zorns, der unmittelbar durch sein Reden und seelsorgerisches Wirken hervorgerufen wird. In נעמדה ist, um das Zusammenstossen zweier Tonsilben zu vermeiden, der Ton zurückgezogen und dadurch das dag. euphon. in יחד möglich geworden. בעל משפטי ist nicht mein Richter, sondern der (gegnerische) Inhaber oder Theilhaber meiner Rechtssache, die als

**8 Nahe ist mein Rechtfertiger, wer hadert mit mir? lasst uns zu-[sammentreten,**
**Wer ist mein Gegner im Processe? er nahe sich zu mir!**
**9 Siehe, der Herr Jahve hilft mir, wer ist, der mich verdammt?**
**Siehe, sie alle zerfallen wie das Kleid, die Motte frisst sie.**

10 Wer unter euch Jahve fürchtet, der höre auf die Stimme seines Knechts;
Wer in Dunkelheiten wandelt und keinen Lichtstrahl hat,
Vertraue auf den Namen Jahves und stütze sich auf seinen Gott.
11 Doch siehe, ihr alle, die ihr Feuer anzündet, Brandpfeile entflammt,
Geht in die Flamme eures Feuers und in die Brandpfeile, die ihr ange-[brannt habt!
Von meiner Hand geschieht euch das, zum Ort der Pein sollt ihr euch legen.

---

gemeinsame Angelegenheit des Klägers und des Verklagten gilt vgl. ב' דברים Ex. 24 14. אנשי ריבך Jes. 41 11. משפט und נגש auch c. 41 1. **9** Der Anfang wie der von v. 7 (LXX hat v. 7 allerdings עֹזֵר für יעזר). הוא verstärkt מי, wer kann so kühn sein. הרשיע ist ein gerichtlicher terminus, also nicht: für gottlos, sondern: für schuldig erklären. Das thut der Richter, aber menschliche Richter giebt es nicht für den Gottesknecht. Alle seine Gegner sind vergänglich wie das Kleid, das die Motte frisst: das Bild aus c. 51 6. 8, wo es ersichtlich ursprünglich zu Haus ist, während es hier in der Nachahmung nicht besonders gut angebracht ist. Dem Gottesknecht, dem Hebräer überhaupt (Hiob) genügt nicht das Bewusstsein der guten Sache, er verlangt auch die objective Bestätigung durch den Erfolg, die göttliche Entscheidung, den Sieg (צדק), und das um so nothwendiger, als seine Gegner die eigenen Volks- und Religionsgenossen sind. Denn dafür sprechen auch die letzten Verse: Heiden könnten ihn zwar schlagen, aber nicht anklagen. Sie sprechen auch für den individuellen Character des Gottesknechts: es sollte doch wohl eine schwierige Aufgabe sein, uns vorstellig zu machen, wie das »wahre« Israel von dem empirischen Israel Schläge bekommt und mit einer Anklage vor Jahve bedroht sein könnte.

**10 f.** ist ein Zusatz von der Hand des Herausgebers. Dass er nicht vom Dichter stammt, geht aus der Schärfe hervor, mit der v. 11 spricht und die das grade Gegentheil der in diesen Dichtungen herrschenden Gesinnung ist. Auch von Dtjes. ist der Zusatz nicht geschrieben, weil er überhaupt diese Dichtungen nicht kennt und auch über Israeliten nicht so feindselig sich auslässt, auch die Characteristik v. 11 kaum im Exil auf irgend jemand anwendbar ist. Dagegen finden sich einerseits bei den schon von uns angetroffenen Einschaltungen, andererseits bei Tritojes. formale und sachliche Parallelen, so dass aus letzterem Grunde der Vf. entweder den Tritojes. gelesen haben muss oder mit ihm identisch ist (ersteres ist mir wahrscheinlicher). **10** מי wie c. 44 10, im selben Sinn wie in v. 10b אשר; daher auch mit der LXX das juss. ישמע zu lesen. In v. 10 spricht der Ergänzer im eigenen, in v. 11 in Jahves Namen, ähnlich schwankte er in c. 48 1. 2 und v. 4. עבדו mag er als sing. geschrieben haben, aber versteht es gewiss als Collectiv, es sind für ihn ohne Zweifel die Propheten, die das Gesetz vermittelt haben und vertreten. Der »Jahvefürchter«, ein jüngerer technischer Ausdruck, der »in Dunkelheiten wandelnde« (zum acc. vgl. c. 57 2. 33 15), also die Elenden, die »mit zerschlagenem Geiste«, die »zu Jahves Wort hinbeben« (57 15. 66 2), die gesetzestreuen Juden, die »stützen sich auf ihren Gott« s. c. 48 2. Die Redensarten also, wie auch der Inhalt weisen deutlich auf den späten Ursprung dieses Verses hin; der »Name« fehlt nicht leicht bei Epigonen. **11** wendet sich unvermittelt, ganz nach der Art Tritojes.s (vgl. z. B. c. 57 3), gegen die boshaften Ungetreuen und Schismatiker. Es sind Leute, die Feuer anzünden (קדח noch c. 64 1, ausserdem Jer. 15 14 = 17 4 b, nachgeahmt Dtn. 32 22) und Brandpfeile (זיקות incorrect für זקות O. § 82 c) entflammen. Da man Brandpfeile

*51 [1] *Hört auf mich, die ihr dem Heil nachjagt, Jahve suchet,*
*Schaut auf den Felsen, wo ihr gehauen, die Höhlung, wo ihr gefördert [seid,*
[2] *Schaut auf Abraham, euern Vater, und Sara, eure Gebärerin,*
*Denn als einen berief ich ihn und segnete und mehrte ihn.*

---

nicht gürten kann, so lesen Secker u. a. nach Pesch. מאירי, und mit Recht, denn האיר bedeutet nicht blos erleuchten, sondern bei den Späteren (c. 27 11) auch in Brand setzen, und das folgende אור (c. 44 16. 47 14) weist darauf zurück. Könnte das Feuer ein Bild der Gottlosigkeit sein (c. 9 17. Job. 31 12), so sind die Brandpfeile dafür zu speciell, sie scheinen die tückischen Bestrebungen solcher feindlichen Brüder, wie sie c. 66 geschildert werden, der Zwietracht- und Unruhstifter zu characterisiren, die ja in der nachexilischen Gemeinde niemals aussterben und oft den Bau in Brand zu stecken drohten. Selbstverständlich ist von den Misshandlungen des Gottesknechtes nicht die Rede. »Von meiner Hand ist euch dies geworden« dürfte Reminiscenz aus Mal. 1 9 sein. מעצבה fasst man wegen שכב am Besten als Ort der Pein; wo dieser zu denken ist, deutet Tritojes. an c. 66 23. 24, es ist die Gehenna bei den Späteren und wohl auch bei unserem Redactor.

51 1—8 ein schwungvolles und überaus herrliches Gedicht von der nahen ewigen Rettung Jahves und der Ausbreitung seiner Herrschaft über die Welt, fünf Strophen zu je vier Langversen. Die zweite Strophe ist um einen Langvers zu kurz, an anderen Stellen zeigt sich das Bestreben der Abschreiber, die ungleichen Vershälften auf die gleiche Länge zu bringen, trotzdem ist das Versmass und in der Diction die poetische Absicht unverkennbar. **1. 2** Das Beispiel Abrahams, der aus Einem Mann zum grossen Volk wurde, soll zur Hoffnung ermuntern. Jede Strophe (mit Ausnahme der verstümmelten zweiten) beginnt mit einem Imperativ. Jahve spricht, obwohl öfter יהוה in der 3. pers. steht. Hören sollen die, die dem »Recht« nachjagen; צדק muss nach dem Zusammenhang vgl. v. 5. 6. 8 das erreichte Recht, der Sieg der guten Sache, das Heil sein. Die hier Angeredeten sind im Gegensatz zu c. 50 2 solche, die wie der Prophet selber eifrig nach der Erlösung, nach Jahves Advent, ausschauen. Sie sollen sich ihres Ursprungs erinnern, der auch unscheinbar war. Abraham und Sara werden mit einem Felsen, genauer einem Steinbruch verglichen, die Israeliten mit den daraus geförderten Steinen. Das Bild ist so fremdartig, dass eine besondere Anspielung darin liegen mag. Es ist wohl denkbar, dass die Höhle von Hebron, die der nachexilische Erzähler zu einem gewöhnlichen Begräbnis macht Gen. 23, ursprünglich mit dem heiligen Baum von Hebron, »vor dem« sie sich befand, in cultischem Zusammenhange stand und dazu diente, die Weihgeschenke und das Opferblut aufzunehmen, und dass mit ihr später anthropogonische Mythen verknüpft wurden, wie andere Mythen mit andern Höhlen (vgl. Wellh. Skizz. III, S. 100ff. 45ff.); Dtjes., der auch v. 9 in aller Unbefangenheit von einem Mythus Gebrauch macht, konnte auch diesen Aberglauben zu einer Anspielung benutzen. Natürlich hat das kaum einen Werth für die Religionsgeschichte, denn grade solche Mythen sind oft jung und Spielerei, doch fällt einem Jer. 2 27 dabei ein. Zu dem *απ. λεγ.* מקבת mag בור Glosse sein; zu den Relativsätzen חצבתם und נקרתם ist etwa שָׁם hinzuzudenken, die Kürze wurde dem Dichter durch das Metrum aufgenöthigt. **2** Das imperf. תחוללכם statt des zu erwartenden Particips ist auffällig. Dillm. meint, dass Sara »noch immer die zeugende Mutter des stets sich erneuernden Volks« sei, aber diese mystische oder mythologische Anschauung ist dem Vf. sicher fremd, Sara ist keine Istar. Dass der Vf. das Kreisen der Sara als noch im Vollzug begriffenen Vorgang hinstelle (G.-K. § 127, 4c), ist unwahrscheinlich, weil er hier überhaupt nicht schildert, unser imperf. soll offenbar nur den Begriff Mutter ausdrücken. Vielleicht hat der Vf., wenn kein Schreibfehler (für מחוללכם) vorliegt, das part. mit dem schweren Suff. zu schwerfällig gefunden und das impf. nur als nächstliegenden Ersatz gewählt. Worauf es ihm ankommt, sagt v. 2b: aus dem Einen d. h. aus Einer Familie (der Hausherr vertritt die Familie,

[3] ***D****enn Mitleid hat Jahve mit Zion,* *Mitleid mit all' ihren Trümmern,*
*Und wird machen ihre Wüste wie Jahves Garten* *und ihre Steppe wie*
*Wonne und Freude wird darin gefunden,* *Lob und Liedesklang.* *[Eden,*
. . . . . . . . . . . . . . .
[4] ***M****erkt auf mich, mein Volk,* *und mir gebt Gehör,*
*Denn Weisung wird von mir ausgehen* *und mein Recht zum Licht der*
[5] *In Bälde nähert sich mein Heil,* *geht aus meine Rettung,* *[Völker,*
*Meine Arme werden die Völker ordnen,* *auf mich die Gestade harren.*

---

daher brauchte es nicht zu heissen: aus diesen beiden) hat Jahve ein grosses und gesegnetes Volk gemacht: wie viel mehr wird er das schon vorhandene Volk wieder gross machen können. Statt des וְ der beiden letzten Verben, das in finalem Sinn zu fassen wäre: um ihn zu segnen, schreibt man besser וָ: und segnete ihn dennoch. Der Vers beweist wieder schlagend, dass Dtjes. den Jahvisten viel gelesen hat (vgl. auch Hes. 3324) **3** Drei Langverse statt der zu erwartenden vier; wahrscheinlich ist der erste ausgefallen, nicht der letzte (wie oben nur deswegen angenommen ist, um den Strophenanfang markiren zu können); er wird die Nutzanwendung aus v. 1f. gezogen haben: hört ihr Kinder Abrahams, ich werde auch euch wieder glücklich machen. Denn Jahve hat Mitleid mit Zion, das ganz in Trümmern liegt. Da der folgende Satz doch nicht geeignet ist, uns in die Zukunft so zu versetzen, als wäre sie schon Gegenwart oder Vergangenheit, so wird man וְיָשֵׂם lesen müssen. Dass die hebr. Syntax eine wächserne Nase hat, zeigen die Exegeten, die in c. 97ff. c. 22 perf. und impf. cons. durchaus als historische Tempora behandelt haben wollen, hier aber gar keinen Versuch machen, historisch nachzuweisen, dass zur Zeit Dtjes. die Wüste Judas in ein Paradies umgewandelt war. Eden und Garten Jahves (oben wegen des Metrums umgestellt), wieder aus dem Jahvisten (Gen. 1311), obwohl ja der Vf. auch anderweite Kenntnis davon gehabt haben kann, wenn auch schwerlich so gelehrte wie Hesekiel (2813f.). Dagegen erinnert v. 3b an Jer. 3311. 313; in den naiven Idyllen Jeremias und den pathetisch-empfindsamen Zukunftsschilderungen Dtjes.s wird die grosse Verschiedenheit beider Geister recht offenbar. **4. 5** Neue Anrede an das Volk. Dass sonst noch jemand angeredet würde, ist sehr unwahrscheinlich, denn die Ausdehnung der Thora und der Herrschaft Jahves über die Völker wird nach dem ganzen Zusammenhang von v. 1—8 nur zum Trost Israels erwähnt, wie denn auch im Folgenden von den Völkern nur in der 3. pers. die Rede ist. לְאוּמִּי, incorrect mit ו geschrieben und nur hier vorkommend, von manchen Handschriften und der Pesch. in den plur. לְאֻמִּים verwandelt, ist wahrscheinlich hinzugesetzt oder gar nur Schreibfehler für וְאֵלַי. Die Wendungen: Thora wird von mir ausgehen v. 4, und: meine Arme werden die Völker richten, scheinen Bekanntschaft mit c. 22—4 zu verrathen. ארגיע lässt sich weder dem Metrum noch dem Sinn nach in v. 4 unterbringen, denn weder der Sinn ruhig machen noch aufregen passt zu משפט und אור, ebenso wenig passt zu dem Gedanken das arabische רָגַע, restituere. Die LXX zieht es zu v. 5 und gewährt dadurch auch das Mittel, das erste Hemistich dieses Verses auf die nöthige Länge zu bringen. Ihr *εγγιζει ταχυ* verwandelt Bachmann in ארגיע אקריב (nach Jer. 4919), Oort in קרוב ברגע, am nächsten liegt wohl הרגיע קרב, es eilt, nähert sich mein Heil; הרגיע als denomin. von רגע, Augenblick, Hülfsverb. zu קרב und יצא. Im zweiten Langvers von v. 5 scheint das dritte Sätzchen eine Variante zum ersten zu sein vgl. die LXX, die für ישפטו (oder eher ישפתו) יְשַׂבְּרוּ gelesen haben mag (auch Job. 3810 ist אשפת in אשבר verderbt); jedenfalls kann Dtjes. nicht zweimal זרעי geschrieben haben. Oben ist für ישפטו das seltenere ישפתו eingesetzt: meine Arme werden die Völker einrichten, ihre Grenzen und ihre frühere Selbständigkeit neu ordnen (vgl. zu c. 2612); eben darum hoffen die Völker auf Jahve und kann vom Heil für sie geredet werden. **6** erinnert an c. 406—8 zurück. Himmel und Erde vergehen, aber Jahves Heil bleibt in Ewigkeit. Es ist, als ob der Vf. den Abschluss der Schrift vorbereitete, indem

[6] *Hebt gen Himmel eure Augen und schaut auf die Erde* unten,
*Denn die Himmel sind zerfetzt wie Rauch und die Erde wie ein Kleid;*
*Zerfallen wird [das Weltall], und seine Bewohner wie Mücken sterben,*
*Doch meine Rettung wird auf ewig sein, und mein Heil nicht aufhören.*
[7] *Hört auf mich, die ihr das Recht kennt, Volk, in des Herzen meine [Thora:*
*Fürchtet nicht den Schimpf der Menschen, und vor ihren Schmähungen [bebt nicht,*
[8] *Denn wie das Kleid wird sie fressen die Motte und wie die Wolle die [Schabe,*
*Doch mein Heil wird auf ewig sein und meine Rettung für und für.*

---

er jenes Thema wieder aufnimmt, das den geistigen Gehalt seiner Verheissung ausspricht. Im Anfang redet er frischer, hier aber, gehoben durch den grossen Gedanken vom Heil der Welt, kühner, gewaltiger. Die Himmel sind zergangen (zu dem *απ. λεγ.* מלח vgl. מלחים, Kleiderfetzen), wie Rauch, der vom Winde zerfetzt ist. Zu diesem Verb. passt auch als zweites Subj. die Erde, die mit dem Kleide verglichen ist; das zweite Verb. תבלה ist also mindestens nicht nöthig. Da der folgende Langvers unvollständig ist, so ist oben ein תבלה תבל übersetzt und angenommen, dass das zweite Wort wegen seiner Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden ausgefallen ist. כֵּן kann nur Mücken bedeuten, bedeutet es wohl auch Num. 13 33, braucht also nicht in כנים verändert zu werden. Unsere gewaltige Stelle scheint die Grundlage der späteren Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde zu sein (c. 65 17. 66 22). Dtjes. aber hat gewiss keine eigentlich eschatologische Idee vor Augen, er spricht wie ein Dichter. Niemand wird ihm an dieser Stelle leeres Pathos vorwerfen. Dass nicht blos die Dinge in der Welt, die wir täglich vor unsern Augen vergehen sehen, dass die Welt selber vergänglich ist, dass aber in und über ihr ein Ewiges vorhanden ist, das Heil der Religion, das ist der erhabendste und grösste Gedanke, der vor dem Christenthum gedacht worden ist. In v. 6a scheint entweder הביטו oder מתחת von Abschreiberhänden zur vermeintlichen Aufbesserung des Halbverses eingeflickt zu sein; in v. 6b ist am Schluss mit Oort nach LXX תחדל für תחת zu lesen. **7. 8** In dieser düster erhabenen Stimmung taucht vor ihm das Bild von dem leidenden Volk auf, das Jahves Thora im Herzen hat und doch von den Menschen beschimpft und gelästert wird, aber er hat das Mittel, es zu trösten. Die Menschen vergehen alle, Jahves Heil bleibt ewig. Dass in v. 8b der Schlusssatz von v. 6 wiederholt wird, ist nicht allein nicht störend, sondern von ergreifender Wirkung. חרפה und גדפה wie Zph. 2 8, aber nicht aus dieser Stelle (vgl. Schwally, ZATW. 1890, S. 226). Das Volk, das Jahves Recht und Thora kennt, hat darin die Garantie, dass es auch äusserlich zu seinem Recht kommen wird. »In deren Herzen meine Thora ist« mag auf Jer. 31 32 beruhen; Jeremia stellt zwar jenen Bund, der die Thora verinnerlichen soll, erst für die Zukunft in Aussicht, aber Dtjes.s Stellung zu dem Volk ist nicht der Art, dass er eine gleich scharfe Scheidelinie zwischen dem gegenwärtigen Geschlecht und dem zukünftigen festhalten könnte, er lebt auch mit allen Sinnen in der Zukunft und steht in seiner Religionsauffassung dem Deuteronomium (30 14) näher, als dem herben Realismus der grossen alten Propheten. אנוש als poetisches Wort und in ganz anderem Sinn als c. 8 1. Das zweite יאכלם v. 8a ist deutlich ein Flickwort und gewiss nicht vom Vf. סס *απ. λεγ.* דורים statt דורות noch Ps. 72 5. 102 25 in derselben Wendung. Wahrscheinlich ist hier die Dichtung zu Ende, obwohl v. 12 ff. sich eine ähnliche Fortsetzung findet.

**9—11** Der letzte Vers ist aus c. 35 10 durch dritte Hand hierher gestellt. Die beiden ersten enthalten ein lyrisches Gedicht in Langversen, das Jahve auffordert, seine

* 9 *Rege dich, rege dich, waffne dich mit Kraft, Arm Jahves,*
*Rege dich, wie in den Tagen der Vorzeit, den urzeitigen Geschlechtern!*
*Bist du es nicht, der zerschellte Rahab, durchbohrte das Meerungeheuer?*
10 *Bist du es nicht, der austrocknete das Meer, die Wasser des grossen [Oceans?*
*Der da machte Meerestiefen zum Wege, dass hindurchzogen die Er- [lösten?*

---

Stärke wieder zu beweisen wie in die Urzeit. Warum man darüber streitet, wer diese Worte spricht, warum es ein anderer sein soll, als der Vf. selber, ist nicht zu verstehen. **9** עורי die beiden ersten Male auf der zweiten, das letzte Mal auf der ersten Silbe betont wie Richt. 5 12; den Grund werden die Punctatoren besser wissen, als wir. Der Arm soll Stärke anziehen wie eine Rüstung vgl. c. 59 17. Die Tage der Vorzeit, der ältesten Generationen (zu עולמים s. c. 45 17), sind nicht die Tage Moses, sondern die Welturzeit, Rahab nicht das Symbol Ägyptens, sondern das Meerungeheuer, und der Prophet spielt wie Job. 26 auf die Mythen von den Kämpfen des Gottes des Lichts und der Ordnung mit den Mächten des Chaos an. Dass der Mythus von dem Meerungeheuer in Palästina bekannt war, beweist z. B. die Sage von Perseus Kampf mit dem Meerungeheuer, das die bei Joppe an den Felsen gefesselte Andromeda verschlingen sollte, dass er zur Zeit unseres Vf.s noch lebendig war, zeigen die Anspielungen des B. Hiob. Der Dichter würde unerträglich gekünstelt sprechen, wenn er Ägyptens Untergang im Schilfmeer meinte. Er meint viel Grösseres, als die Wunderthat am Schilfmeer, er stellt die Besiegung des Chaos und die Ordnung der physischen Welt in Parallele zu der bevorstehenden Ordnung der sittlichen Welt, die durch Assur und Chaldäa in chaotische Trümmer zerschlagen ist und der noch das Licht des mischpat Jahve fehlt. Wer Kenntnis von Gen. 1 und Unterordnung unter diesen »Bericht« bei Dtjes. voraussetzt, muss sich allerdings gegen die Annahme einer unbefangenen Ausnutzung unisraelitischer Kosmogonie durch einen Propheten sträuben, obwohl diese auch in Gen. 1 nicht geleugnet werden kann; aber auch dann kann es nur einem sehr weiten Exegetengewissen möglich sein, diesen Vers auf Ägypten zu deuten. Für המחצבת wird nach Job. 26 12 המחצת zu schreiben sein, denn das hiph. von חצב kommt nicht vor und dies Verbum (Steine, Holz hauen, behauen) wird nicht in dem hier nöthigen Sinne gebraucht (so Houb. u. a.). In **10a** kann תהום רבה doch nicht das seichte Schilfmeer sein? Es ist vielmehr dieselbe תהום, das chaotische Urmeer, das Gen. 1 erwähnt wird und das also nach unserer Stelle der Besieger des Meerungeheuers von der Erde wegtrocknen liess. Erst im letzten Langvers **10b** wird an die Austrocknung des Urmeers diejenige des Schilfmeers angeschlossen, nicht grade unpassend, aber vielleicht nicht einmal von dem Vf. selbst, sondern von derselben Hand, die auch sonst dies cap. mit Zusätzen beschenkte. Abgesehen von v. 10b (wo השמה part. ist und deshalb auf ultima betont sein sollte) ist das kleine Gedicht ein interessanter Beitrag zur Vorgeschichte von Gen. 1. In der älteren Auffassung war das Meer nicht so wohl die physische Ursubstanz, aus der sich die anderen Theile der Welt absonderten, als ein lebendiges, licht- und gottfeindliches Wesen, das sich die Herrschaft über das Land erst nach heftiger Gegenwehr entreissen liess und, durch die »Einsicht« der Ordnung schaffenden Macht besiegt (Job. 26 12), auch jetzt noch mit roher Wuth und Kraft gegen die Menschenerde tobt (Job. 7 12. 38 10f.). — Was v. 11 anbelangt, so ist es ein Glück, dass wir c. 35 besitzen, sonst würde der Vorwurf der negativen Kritik nicht ausbleiben, wenn man ihn entfernte, obwohl er weder metrisch noch inhaltlich hier unterzubringen ist.

**12—16** setzt nach der Unterbrechung in v. 9ff. die Tröstungen fort, zunächst in Langversen. Es ist nicht unmöglich, obgleich nicht sehr wahrscheinlich, dass v. 12—14 noch zu dem Gedicht v. 1—8 gehört; wer das glaubt, muss eine Versetzung annehmen

* 12 *Ich, ich bin's, der dich tröstet: wie kannst du dich fürchten*
*Vor'm Menschen, der stirbt, und vor'm Erdensohn, der zu Gras ge-*
*[macht wird?*
13 *Und vergessen deinen Schöpfer, der den Himmel ausspannt und die*
*[Erde gründet,*
*Und beben immerdar, allezeit, vor dem Grimm des Drängers?*
*Wenn er zielt dich zu verderben, wo ist der Grimm des Drängers?*
14 *Bald wird der Gekrümmte entfesselt und nicht sterben zur Grube* (?)
*Und nicht wird fehlen sein Brod* (?) . . .
15 Und ich bin Jahve dein Gott,
„Der aufregt das Meer, dass brausen seine Wellen, Jahve der Heere genannt",
16 Ich „legte meine Worte in deinen Mund" und „im Schatten meiner Hand barg
Auszuspannen den Himmel und zu gründen die Erde, [ich dich",
Und zu sagen zu Zion: „mein Volk bist du".

---

(oder v. 9f. einem anderen Dichter zuschreiben). Der Text ist sehr schlecht erhalten, was einer solchen Annahme günstig ist. v. 15f. hat ein anderes Versmass oder vielmehr gar kein festes Versmass und scheint eine Compilation aus anderen Stücken, darum ein Zusatz zu sein. **12** Das plural. Suffix des part. in v. 12a ist mit der LXX in den sing. zu verwandeln; in v. 12b ist zu schreiben: אַתְּ ותירא vgl. v. 13. »Wer bist du, dass u. s. w.« wie kommst du dazu, dich zu fürchten, wie ist es möglich, dass du deinen Gott vergessen (17 10) konntest! Selbst wenn das Volk nicht so blind und taub gewesen sein sollte, wie Dtjes. es c. 42 18ff. hinstellt, muss den meisten Lesern die Mahnung, die Chaldäer nur als sterbliche Menschen zu betrachten, die zu Gras gemacht werden, wie eine Stimme aus einer anderen Welt vorgekommen sein: wer hatte bis dahin so rein und klar die Summe aus Israels Religion gezogen? **13** In dem ersten Langvers, dessen erstes Hemistich etwas unförmlich ist, wird etwas eingeflickt sein, oben ist Jahve ausgelassen, weil Jahve spricht. תפחד ist als pi. statt wie sonst als qal punctirt, weil es absolut steht, so auch Spr. 28 14; dem Volk ist das Fürchten zur zweiten Natur geworden. Steht v. 12ff. mit v. 1—8 in formeller Verbindung, so ist mit dem ersten המציק der Vierzeiler zu Ende. Das ist vielleicht auch so wie so anzunehmen; was folgt, ist ein Knäuel von Schwierigkeiten, die nicht wegzuschaffen sind. Was das schwerfällige כאשר bedeutet, ob: als ob, oder: wann, oder: weil, ist nicht klar, ebensowenig, ob zu כונן ergänzt werden soll חִצּי wie Ps. 21 13 oder לִבּו wie Job. 8 8. Den folgenden infin. versieht die LXX mit dem Suff.: לְהַשְׁחִיתְךָ. Dass dann der Grimm des Drängers noch einmal erwähnt wird, ist am ersten erträglich, wenn inzwischen etwas ausgefallen sein sollte. Schwerlich haben wir also einen reinen Text. Mit v. **14** steht es nicht besser. In der LXX fehlt מהר צעה, statt unseres v. 14b hat sie etwa: לא יעמד ולא יאחר. Damit ist nicht viel anzufangen, aber nicht viel mehr mit dem hebr. Text: »nicht wird er (bevor er befreit ist, im Gefängnis) sterben zur Grube hin (!) und nicht wird sein Brod mangeln«. Ist das Daniel in der Löwengrube (Drache zu Babel 32ff.)? Wie man es auf die Exulanten deuten soll, weiss ich nicht. Wie kann Dtjes. den Israeliten, denen er soeben die Furcht zum Vorwurf gemacht, denen er vorher die herrlichste Erlösung in Aussicht gestellt hat, das Versprechen geben, dass sie nicht vorher verhungern sollen? Offenbar ist unser Text nur durch Conjectur zu Stande gekommen und hat ursprünglich, wie LXX zeigt, kürzer gelautet, etwa so: bald wird der Gekrümmte (d. h. der im Block oder in enger Grube steckende Gefangene) befreit (c. 14 17), und seine Rettung wird sich nicht verzögern. **15** steht abgesehen von den einleitenden Worten, die im Dtjes. billig zu haben waren, wörtlich Jer. 31 35b, rührt also schwerlich von unserem Propheten her. **16** steht ziemlich verloren da: dass Jahve seine Worte in Israels Mund gelegt hat, lässt sich kaum in Zusammen-

*[17] *Ermuntere dich, ermuntere dich, steh auf, Jerusalem,*
*Die du getrunken hast von Jahves Hand den Becher seines Grimms,*
*Die du den Kelch der Betäubung getrunken, geschlürft hast.*
[19] *Dies beides hat dich getroffen — wer klagt um dich?*
*Sturm und Sturz, Hunger und Schwert — wer tröstet dich?*
[20] *Deine Söhne lagen ohnmächtig*) wie die Antilope im Netz,*
*Sie waren voll vom Grimm Jahves, vom Schelten deines Gottes.*

[18] Keiner war Führer ihr von allen Söhnen, die sie geboren,
Und keiner erfasste ihre Hand von allen Söhnen, die sie grossgemacht.

*) an allen Strassenecken.

---

hang bringen mit dem Vorwurf, dass Israel Jahve vergessen hat; die Bergung in Jahves Hand stimmt auch nicht sonderlich zu dem Sitzen im Stock, mindestens wäre ein schriftstellerisches Ungeschick zu constatiren, wenn diese Sätze in dieser Ordnung von Dtjes. geschrieben sein sollten. Die LXX übersetzt freilich mit dem Futurum, aber das lässt sich aus כסיתיך nur durch Änderung herstellen. Es scheint, dass die erste Hälfte von v. 16a ein Citat aus c. 59 21, die zweite eins aus c. 49 2 ist, dass demnach auch v. 16a und daher der von ihm abhängige v. 16b, der aus Dtjes. Wendungen zusammengestellt und auch sonst verdächtig ist, von späterer Hand herrühren. In v. 16b ist נטע zweifelhaft; schwerlich haben die Semiten die Welt als einen Baum angesehen wie die Germanen. Vielleicht war der seltene infin. נְטֹו (O. § 245, 9) für נטות geschrieben, und der aramäisch sprechende Abschreiber hat das o gewohnter Weise durch ע wiedergegeben; so kann das Bild vom Himmel als Zelt angenommen werden. Was nun aber diese Infinitive: um den Himmel auszuspannen und die Erde zu gründen, eigentlich besagen wollen, das ist mir dunkel. Denn von der geistigen oder politischen Erneuerung des Volkes oder von den Segnungen des Regen gebenden Himmels und der fruchtbaren Erde konnte auch ein ungeschickter Nachahmer nicht mit solchen Ausdrücken reden. Vielleicht hat der Ergänzer v. 6 auf den Untergang der gegenwärtigen und die Participien v. 13 auf die Schöpfung der neuen Welt gedeutet, spielt also auf Tritojes.s Idee vom neuen Himmel und der neuen Erde an. Dem ersten der drei Participien v. 13 entspricht dann der Schlusssatz, der im Übrigen Citat aus Hos. 2 25 ist.

51 **17**—52 **10** enthält ein Gedicht in fünf Strophen zu je sieben Langversen, das, etwas weiter als gewöhnlich ausholend, Jerusalems Leid schildert und die Erlösung ankündigt. Es ist ein Seitenstück zu dem einleitenden Gedicht c. 40 1 ff. Deutlich ein Einsatz von fremder Hand ist c. 51 18; aber auch c. 52 3—6 ist höchst wahrscheinlich unecht; andererseits scheinen einige Verse zu fehlen. Mit c. 51 9. 10. hat die Dichtung nichts zu thun. **17** Das hithp.: zeige dich rege, ist schwächer als das qal: wache auf, rege dich v. 9. c. 52 1, das der schlummernden Kraft zugerufen wird, während es sich hier um die Ermunterung aus der Ohnmacht und Betäubung handelt. Denn Jerusalem hat den Taumelbecher des göttlichen Zornes getrunken, wie mit Beziehung auf die grandiose Vision gesagt wird, in der Jeremia allen Völkern den Zornesbecher zu trinken giebt, damit sie dem Schwert entgegen taumeln, Jerusalem und die Städte Judas voran (Jer. 25 15 ff.). מיד יהוה wie Jer. 25 17 vgl. Jes. 40 2. Das zweite כוס, das das Metrum überfüllt, ist zu streichen, es ist eine Glosse zu dem seltenen, später verloren gegangenen Wort קֻבַּעַת, bauchiger Becher (de Lag.). שתית מצית Klimax vgl. Hes. 23 34. **18** muss vom Rande in den Text gerathen sein und ist wieder zu entfernen, denn er spricht von Jerusalem in der 3. pers. und stösst sich inhaltlich mit v. 20, wo unser Dichter erst von Zions Söhnen redet, aber in anderem Sinn, hat auch nicht das Metrum unserer Dichtung, wird also aus einem anderen Gedicht herrühren. Die Söhne haben die Mutter im Stich gelassen, ein Satz, der zu Jerusalems Eroberung durch Nebukadnezar nicht passt. מנהל

[21] *Darum höre dies, Elende — und Trunkene, doch nicht von Wein:*
[22] *So spricht Jahve, dein Gott, — der da hadert für sein Volk:*
*Siehe, genommen habe ich von deiner Hand — den Becher der Betäubung,*
*Nicht wirst du ferner mehr trinken — den Kelch meines Grimms,*
[23] *Und ich gebe ihn in die Hand deiner Quäler — [in die Hand deiner Peiniger],*
*Die gesagt haben zu deiner Seele: — bücke dich, dass wir hinüberschreiten,*
*Dass du machtest gleich der Erde deinen Rücken — und wie eine Strasse [für die Wanderer.*

ist als Substant. behandelt, darum mit dem Dativ verbunden. **19** Die Folgen des Trunks aus dem göttlichen Zornesbecher waren zwei, eigentlich zwei Paar, Schicksalsschläge (קרא für קרה wie z. B. c. 41 2): Vergewaltigung der Stadt, Hungersnoth und Ermordung ihrer Einwohner; der Artikel vor den vier Substantiven wegen der Aufzählung. Und niemand klagt um sie und tröstet sie. נוד scil. ראש, den Kopf schütteln als Gestus der Beileidsbezeugung (anders c. 37 22), mit נחם zusammen auch Jer. 16 5. Job. 2 11. 42 11; die Phrase מי ינוד לך, auch Jer. 15 5. Na. 3 7, bedeutet natürlich nicht: wer mag dich bedauern (Dillm.), sondern: keiner bedauert dich. In אנחמך, 3. pers. impf., ist für das auf späterer Aussprache beruhende א wieder י einzusetzen; die alten Übersetzungen haben alle י gehabt oder das א richtig beurtheilt, die 1. pers. ist sinnlos. Die beiden parenthetisch eingesetzten Fragen stehen im imperf., entweder weil es stehende Formeln sind oder weil sie das part. eines Zustandssatzes ואין נד לך ersetzen (vgl. zu c. 51 2), denn das hier und v. 20 Geschilderte ist ja zur Zeit des Dichters vor einem halben Jahrh. geschehen. **20** Jerusalems Söhne »waren ohnmächtig, lagen wie die Antilope des Netzes« (תוא für תְּאוֹ; andere Aussprache oder andere Formen für מכמר s. Ps. 141 10. Jes. 19 8. Hab. 1 15 f.), der Hunger und die Übermacht des Feindes hatte sie bewältigt. Das schöne Bild hätte man nicht durch den Zusatz aus Klagel. 2 19 (4 1) »an allen Strassenecken« verderben sollen, denn Antilopen werden nicht auf den Strassen gefangen; noch ärger ist es freilich, wenn einige Exegeten das folgende Bild, das der Dichter durch den Artikel in המלאים sorgfältig von dem vorhergehenden abgetrennt hat, damit zusammenwerfen: die Bürger Zions lagen, berauscht, wie eine gefangene Antilope, an allen Strassenecken, — ein greuliches Gemisch von Bildern, an dem der Dichter unschuldig ist. Zu המלאים, part. statt verb. fin., s. c. 40 22 S. 273. **21 bis 23**, die zweite Strophe, wie so oft durch לכן eingeführt, das mehr zur stilistischen als zur logischen Anknüpfung dient. Im Übrigen ist es wohl kein Zufall, dass v. 20a ebenso gebaut ist, wie der Eingang der dritten Strophe in c. 47 8. ולא מיין nach c. 29 9 (wo מן fehlt, was kühner und schöner ist), doch ist dieser Zusatz hier viel weniger angebracht als c. 29 9, wo es dazu dient, die Spannung auf die Fortsetzung hervorzurufen, während es hier, wo wir längst den Inhalt des Bechers kennen, mehr conventionell klingt. **22** Das erste Hemistich ist zu lang im hebr., nicht im griech. Text, der nur zwei Gottesnamen hat; zu schreiben ist יהוה אלהיך und das אדניך als stehen gebliebener Schreibfehler für יהוה anzusehen. Hingegen dürfte nach יריב ein ריב einzusetzen sein s. zu c. 1 17. Jahve verspricht, dass jetzt die Reihe an die Dränger kommen soll. Der dritte Langvers entspricht nur dann dem Metrum, wenn die beiden Halbverse mit einander vertauscht werden, was die Streichung des Suffixes von שתותה zwar nicht unbedingt nöthig, aber doch wünschenswerth macht; das zweite כוס ist wie in v. 17 zu streichen. **23** Vom ersten Langvers ist im hebr. Text nur das längere Hemistich erhalten; die LXX hat aber zwei Participien, danach dürfen wir vielleicht hinter מוגיך (vgl. Klagel. 1 5. 12. 3 32) וביד מוניך ergänzen, das wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Vorhergehenden leicht ausfallen konnte und eine ähnliche Paronomasie darstellt, wie die von v. 19b. Die beiden letzten Langverse spielen auf eine Sitte an, die im Orient häufig geübt ist und geübt wird: der Sieger (oder ein Heiliger oder ein Gottes-

52 [1] *Rege dich, rege dich, kleide dich in deine Stärke, Zion,*
*Kleide dich in deine Prachtkleider, heilige Stadt,*
*Denn nicht soll ferner mehr in dich kommen der Unbeschnittene und [Unreine.*
[2] *Schüttele dich aus dem Staube, erhebe dich, gefangene Jerusalem,*
*Entledige dich der Bande deines Halses, gefangene Tochter Zion!*
. . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . .

---

bild) schreitet, reitet, fährt über den Rücken der Besiegten (oder Gläubigen) dahin vgl. auch Ps. 110 1. »Zu deiner Seele«, d. h. zu deiner Person, die noch lebt; ist jemand todt in den Sand gestreckt, so ist es doch weniger grausam, wenn sein Besieger über ihn hinschreitet, vgl. ausserdem Ps. 7 6. »So dass du machen musstest u. s. w.«. Zu כארץ vergleicht Ges. das arabische Sprüchwort: wer mir gefällig gewesen ist, dem will ich Erde sein. — c. 52 1. 2, die dritte Strophe, am Schluss verstümmelt, denn es fehlen zwei Langverse. Dass sie unleserlich geworden waren und weggelassen sind, ist veranlasst durch oder hat veranlasst die Einsetzung von v. 3—6, eine richtige Epigonenarbeit, die wohl nur sehr weniges und jedenfalls nicht an diesen Ort gehöriges deuterojesaianisches Material verwendet. **1** Die Ähnlichkeit des Eingangs mit c. 51 9 spricht mehr gegen als für die Zugehörigkeit von c. 51 9 f. zu unserer Dichtung, denn Dtjes. wird nicht so geschmacklos gewesen sein, in ein- und demselben Zusammenhang das Gleiche von Jahves Arm und von Zion auszusagen. Im zweiten Stichos mag Jerusalem zugesetzt sein. Die Unbeschnittenen, die nicht wieder in die »heilige Stadt« eindringen sollen, sind natürlich die »Zerstörer« von c. 49 17, die Chaldäer, und nicht allgemein auf Nichtjuden zu deuten, denn vom Purismus der späteren Juden weiss Dtjes. noch nichts. Die Prachtkleider, nicht allegorisch gemeint, sondern nur ein poetisches Bild, sind Gegensatz zu dem, was c. 47 2 f. Babel angedroht wird. **2** »Entschüttele dich dem Staube, der Sclavenniedrigkeit c. 47 1, entledige dich (mit Qre das fem. sing. zu lesen) des Halseisens (Sir. 6 24), gefangene Jerusalem«. שבי könnte imper. von ישב und Anspielung auf c. 47 1 sein, aber dann wären wir mit diesem »Thronen« schon weiter, als im folgenden Stichos; als Subst. »Gefangenschaft« (abstr. pro concr.) wäre es eine unschöne Parallele zu dem folgenden שביה; entweder muss man beide Male שבי oder שביה lesen, das letztere ist sprachlich besser, weil שבי masc. ist, sachlich allerdings schwieriger, weil Zion eigentlich nicht exilirt ist und dennoch nicht wegen עיר v. 1 als Name für das Volk gefasst werden kann. Also eine kühne poetische Ersetzung des Volkes durch die Stadt. Wie nun Zion sich »in ihre Stärke kleiden« und der Bande entledigen (eigentlich: sich die Bande — מוסר von אסר c. 28 22 — aufmachen, wenn man nicht מְמוסרי lesen will) kann, das bleibt ungesagt, wenn es nicht in den beiden Langversen gesagt worden ist, die jetzt fehlen und durch die Prosa von v. 3—6 ersetzt sind. Vielleicht sollen die im Lande gebliebenen Israeliten die Reste der Chaldäerherrschaft, die inzwischen durch Jahve und Cyrus gestürzt ist, austilgen, doch ist auch möglich, dass die Imperative nur poetische Einkleidung dessen sind, was prosaisch etwa so ausgedrückt wäre: du wirst wieder stark und frei werden. — Dass

**3—6** kein originaler deuterojes. Text, sondern im besten Fall ein Excerpt aus einem solchen mit allerlei fremden Zuthaten ist, beweist zunächst die metrische Formlosigkeit, noch mehr der Stil: zweimal hintereinander die Formel: so spricht Jahve, darauf wieder zweimal der Ausdruck: Spruch Jahves, und das in einem so kurzen Stück und ohne den geringsten Grund; vor allem spricht der Inhalt gegen Dtjes.: eine kurze Repetition aller bei und durch fremde Völker erlittenen Unbill, an der Israel ganz unschuldig war, was doch nicht blos die alten Propheten, sondern auch Dtjes. leugnen würde, zum Schluss eine Hinweisung auf »jenen Tag«, von dem Dtjes. niemals spricht

[3]Denn so spricht Jahve: umsonst seid ihr verkauft, und nicht um Silber werdet ihr eingelöst werden. [4]Denn so spricht der Herr Jahve: nach Ägypten fuhr mein Volk hinab, um dort Fremdling zu sein, und Assur hat es um nichts vergewaltigt, [5]doch jetzt, was habe ich hier! ist der Spruch Jahves. Denn genommen ist mein Volk umsonst, seine Herrscher jammern (?), ist der Spruch Jahves, und beständig allezeit ist mein Name verlästert. [6]Darum wird [an jenem Tage] mein Volk erkennen meinen Namen, dass ich es bin, der redet, hier ich.

---

und an dem Israel Jahves Namen kennen lernen soll! Dass das Stück entweder die Ursache oder die Folge des Verlustes der beiden bei v. 1. 2 vermissten Langverse ist, wurde schon vor v. 1 bemerkt. **3** »Denn« knüpft wohl an v. 2b an. »Umsonst« sind die Israeliten »verkauft« ein etwas paradoxer Ausdruck, der auf der den Deuteronomisten geläufigen Redensart: in die Hand eines Feindes verkauft werden, beruht (Richt. 2 14. 3 8. 4 2 u. s. w.). »Nicht um Silber« vgl. zu c. 45 13 b (gleichfalls zugesetzt). גאל hier im eigentlichen Sinn, anders als bei Dtjes. (s. zu c. 41 14). **4** Nach der Einleitungsformel ein unförmlicher Stichos, der die Rede in Prosa auflöst und gar nicht in Dtjes.s Art ist. Noch weniger der Inhalt: wo zählte Dtjes. die früheren Schicksale Israels auf, so oft er auch auf sie (oder vielmehr auf Jahves frühere Grossthaten) hinweist. גור heisst offenbar: Fremdling sein, im Gegensatz zum Wohnen und Herr sein im eigenen Lande. In v. 4b heisst es: Assur hat Israel um Nichts, grundlos, vergewaltigt, — das arme Israel! Der Vf. mag übrigens zugleich an das Assur seiner Zeit, an das Syrien des 2. Jahrh.s denken. Ob באפס ein gutes Hebräisch ist, darf man wohl bezweifeln; אֶפֶס heisst eigentlich Ende, Aufhören, אָפֵס alle sein. Die LXX liest בחמס, mit Gewaltthätigkeit, was neben עשק ziemlich überflüssig ist. Der Gedanke ist in jedem Fall nachexilisch und unprophetisch und steht sicherlich in Widerspruch zu Dtjes.s Meinung, der freilich über Assur nicht spricht (vgl. c. 42 24 f. 43 27. 47 6). **5** muss doch wohl eine Steigerung der bisherigen Aussagen über Israels Geschick bringen: in Ägypten war Israel Fremdling, von Assur wurde es bedrückt: jetzt in Chaldäa ist es noch viel ärger. »Was ist mir hier?« könnte bedeuten: was habe ich hier (im heil. Lande? oder in Babylonien?) zu schaffen (c. 22 16), — denn ich habe kein Volk mehr. Aber die Resignation, die darin liegen würde, passt nicht zum Zusammenhang. Besser also: was habe ich hier für Ärgernis und Schmerz, denn mein Volk ist umsonst genommen! Ob חנם hier wie v. 3 bedeuten soll: ohne Entschädigung, wie eine Beute, oder ob es wie באפס heisst: grundlos, unberechtigter Weise, das ist nicht klar; ersteres würde zu לקח gut passen (das im zweiten Fall bedeuten müsste: ist hingerafft worden), nur wird dadurch die Vorstellung erregt, als ob Jahve weniger Schmerz über den Verlust seines Volkes empfinden würde, wenn er eine Entschädigung dafür bekommen hätte. Vermuthlich hat der Vf. v. 3 hier variirt, ohne den hier entstehenden sonderbaren Nebensinn zu bemerken. Im Folgenden wird der Text verderbt sein. »Sein Herrscher« oder nach Qre »seine Herrscher jammern« ist ja doch, da man an Judas Könige nicht denken kann, unsinnig, auch die Form יְהֵילִילוּ, wenn schon nicht ohne Analogie, doch unwahrscheinlich (O. § 257 c.). Um das Heulen als Triumphgeheul deuten zu dürfen, müsste man einen andern Zusammenhang haben. מְשֻׁלָּמַי, meine Frommen jammern, würde passen, doch ist משלם c. 42 19 *απ. λεγ.*, deshalb seine Einführung an dieser Stelle mittelst Buchstabenänderung bedenklich. Änderung des Verbums in יהללו, יתהללו oder יתהוללו (rasen vgl. Jer. 50 38) ist die letzte Zuflucht, aber mehr eine Conjectur, um davon zu kommen. Die LXX übersetzt: »erstarrt und jammert (etwa: הִשֹּׁמְמוּ והילילו) — um euertwillen ist beständig unter den Völkern (בגוים für כל־היום) mein Name verlästert« vgl. Röm. 2 24, was aber diesen Passus fast wie einen Einsatz im Einsatz erscheinen lässt. Zu einem sicheren Ergebnis kommt man nicht.

[7] *Wie lieblich sind auf den Bergen die Füsse des Freudeboten,*
*Der Frieden ausruft, gute Botschaft bringt, Rettung ausruft,*
*Der sagt zu [der Tochter] Zion: es herrscht dein Gott!*
[8] *Horch, deine Späher rufen, insgesammt jubeln sie,*
*Denn Aug' an Auge weiden sie sich an Jahves Rückkehr nach Zion.*
[9] *Brecht aus, jubelt insgesammt, Trümmer Jerusalems,*
*Denn Mitleid hat gehabt Jahve mit seinem Volk, erlöst Jerusalem.*

---

מנאץ für מתנאץ, part. vom hithpoel (oder hithpoal) s. O. § 274, wenn nicht das part. pu. מְנֹאָץ zu lesen ist. Noch eine Bemerkung verdient das פה; das »hier« kann nur auf Babylonien gehen (wenn nicht der griechische Text richtig ist und der Vf., ganz aus dem Geleise gerathen, sagen will: unter und durch die Juden wird Jahves Name verunehrt); so spricht aber Dtjes. niemals von Babel, gebraucht vielmehr v. 11 den Ausdruck שָׁם, dort, weil er eben nicht in Babylonien lebt; dies פה kann also nur den Verdacht der Unechtheit verstärken. **6** »Darum wird mein Volk meinen Namen erkennen« — kennt denn Israel Jahves Namen nicht? Wenn von den Heiden die Rede wäre, so wäre die Phrase am Platz, so aber ist sie gewiss nicht deuterojesaianisch; wahrscheinlich ist der Vf. durch Hesekiel beeinflusst, der so oft bei seinen Drohungen ausruft: sie sollen erkennen, dass ich Jahve bin, s. u. Das לכן ביום ההוא ist Variante zu dem ersten לכן, ob die bessere oder schlechtere, wissen wir nicht, jedenfalls bietet Dtjes. niemals die Gelegenheit es einzuflicken. Es ist die beliebte Formel der Ergänzer, bei Dtjes. schon deswegen unmöglich, weil für ihn »jener Tag« schon Gegenwart ist. מדבר הנני wird wohl übersetzt: der da spricht: siehe da bin ich, aber das ist ebenso künstlich wie nichtssagend; Dillmanns: »der das siehe da bin ich spricht« soll wohl seine unglückliche Erklärung von c. 41 27 noch ein wenig stützen und bedarf keiner Widerlegung. הנני wiederholt einfach den vorhergehenden Satz אני הוא. מדבר weist auf das Gotteswort in den Propheten hin; wenn die bessere Zeit kommt, wird man einsehen, dass die Verheissungen wirklich von Gott stammen. Dadurch erhält nun שמי den näheren Sinn: meine Offenbarung; durch die Erfüllung der eschatologischen Weissagungen wird die Offenbarung erst vollkommen verständlich.

**7—9**, die vierte Strophe, spricht von der durch Boten angesagten, von Zions Spähern wahrgenommenen Rückkehr Jahves und fordert die in Trümmern liegende Stadt zum Jubel auf. **7** Der Anfang fast wörtlich wie Na. 2 1, trotzdem ist unwahrscheinlich, dass unser Dichter von dieser Stelle abhängig ist, das Umgekehrte vielmehr bei dem Zustand, in dem der Eingang des Nahumbuches sich befindet, viel eher denkbar. Über die Berge her sieht man den Boten heraneilen und hört ihn die Freudenbotschaft von der Rettung und vom Anbruch des Königreiches Gottes ausrufen vgl. zu c. 40 9. Der letzte Stichos von v. 7 ist im ersten Hemistich zu kurz, Einsetzung von בת vor Zion wird erlaubt sein, hilft freilich nur unvollkommen. **8** Das doppelte קול ist unangenehm, wahrscheinlich ist das zweite einem unaufmerksamen Abschreiber zu verdanken, da dies Wort bei נשׂא auch sonst ausgelassen wird c. 42 11. עין בעין heisst eigentlich: Auge in Auge, da man aber nicht recht einsieht, warum die Späher sich ins Auge sehen, statt nach Jahves Heranzug auszusehen, so wird der Ausdruck ungenau oder ע' לְעין zu schreiben sein, denn gemeint ist jedenfalls unser »Auge an Auge« d. h. dicht gedrängt. Die Späher sind nach der Natur der Dinge mehr oder weniger alle Jerusalemiten, nicht die paar bestallten Thorwächter, weil sonst das »Auge an Auge« eine wunderliche Hyperbel wäre; jeder, der kann, ist hinausgeeilt, freiwillig Späher geworden, nachdem der Bote seine Meldung ausgerichtet hat. Dtjes. geht hier wie überall von der Thatsache oder der Annahme aus, dass in Jerusalem und Juda eine Bevölkerung zurückgeblieben ist. Die Deutung der Späher auf die Propheten ist unglücklich: wenn der Bote dagewesen ist und Jahve heranzieht, sind Propheten überflüssig, und nun gar in solcher Menge! Jahve

[10] *Entblösst hat Jahve seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker,*
*Und sehen werden alle Enden der Erde die Rettung unseres Gottes.*

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

[11] *Weicht, weicht, zieht aus von dort, Unreines berührt nicht!*
*Zieht aus aus ihrer Mitte, die ihr Jahves Geräthe tragt,*
[12] *Denn nicht in Eile sollt ihr ausziehen und in Flucht nicht wandern,*
*Denn vor euch her geht Jahve, und den Zug schliesst euer Gott.*

---

»kehrt zurück« an der Spitze der Exulanten, um mit ihnen wieder in Zion zu wohnen; Hesekiel schildert c. 43, wie er in den neuen Tempel einzieht, Dtjes. denkt an so etwas nicht, denn die Stadt und der Tempel liegen noch in Ruinen, wenn Jahve zurückkehrt. Die nachexilischen Schriftsteller haben das Gefühl, dass das Numen noch immer nicht in vollkommener Weise unter dem Volk wohne, seine leibhafte Gegenwart vielmehr noch zu erwarten sei z. B. Mal. 3 1. Jes. 4 5f. 24 23. **9** Die Ruinen sollen ausbrechen, nämlich in Jubel, רנו c. 44 23, weil Jahve mit ihnen Mitleid gefühlt hat c. 51 3. **10—12**, die fünfte Strophe, die nur sechs Langverse besitzt und wahrscheinlich einen vor v. 11 verloren hat. Das Gedicht abschliessend, wendet sie sich von dem Zukunftsbild der vorhergehenden Strophe wieder der Gegenwart zu, von der auch die Imperative der ersten drei Strophen reden. Jahve hat seinen heiligen Arm, seinen Gottesarm, zum Kampf entblösst, durch Zurückschlagen des Obergewandes vom rechten Arm, will also Babel angreifen und die grosse Entscheidung herbeiführen, der die ganze Welt mit Spannung und Bewunderung zusehen wird (c. 18 3). **11** Da das Suffix von מתוכה auf ein vorhergehendes בבל hinweist, das aber jetzt nicht dasteht, so ist vermuthlich ein Langvers ausgefallen, ohnehin muss man zwischen v. 10 und 11 einen Gedanken hinzudenken, etwa: er wird Babel stürzen und euch befreien. Der Auszug soll einer feierlichen Procession gleichen, deren Theilnehmer geheiligt sein müssen, daher nichts Unreines anrühren dürfen. Dass damit nicht gesagt werden soll, die Israeliten dürfen sich kein Eigenthum der Babylonier aneignen, liegt doch auf der Hand; und wären die Schätze der Babylonier etwa טמא gewesen? Ihren Mittelpunct hat die Procession in den Priestern, die die »Geräthe Jahves« tragen, die zum Opferdienst nöthigen Gegenstände, einen tragbaren Altar, heilige Räucherpfannen u. dgl. Dass der Prophet damit die von Nebukadnezar geraubten Tempelgefässe meine, ist zwar nicht unmöglich, aber sehr unwahrscheinlich, weil er über deren Wiedererlangung wohl ein Wort gesagt haben würde, auch wohl deren Verlust nicht so stark empfunden hat, wie die mehr gesetzlich Gesinnten. Er wird sich, da er nicht in Babylonien lebt, keine bestimmtere Vorstellung darüber gemacht haben, wie die Exulanten zu heil. Geräthen gelangen sollen, oder hat sich die Sache nach Analogie des mosaischen Zuges gedacht, auf den er ja nachher anspielt. Die Träger der Geräthe müssen sich reinigen durch Waschungen, Enthaltung von verunreinigenden Handlungen (vgl. I Sam. 21 5f.), Anlegung der heil. Dienstkleider. Sie zu »Jahves Waffenträgern« zu machen, ist ein wunderlicher Missgriff; Jahves Hülfstruppen könnten die Israeliten allenfalls sein, aber seine Waffen, Blitz, Donnerkeil, Sturmwind, können sie nicht tragen, brauchen es auch nicht. **12** Die Zeit und Ruhe, die eine so feierliche Procession erfordert, werden sie haben, denn nicht »in ängstlicher Eile« werden sie ausziehen, wie einst aus Ägypten nach Ex. 12 30. Dtn. 16 3. Diese Verheissung steht einigermassen in Widerspruch mit der Aufforderung c. 48 20: flieht aus Babel, wo indessen auch keine Flucht vor den Chaldäern gemeint ist. Ein Fliehen ist nicht nöthig, denn Jahve bildet die Vorhut und die Nachhut des marschirenden Volkes. מאספכם (mit dem ursprünglichen ī s. c. 1 15), vielleicht ein Ausdruck aus dem Hirtenleben, wenn der Text richtig ist: während der vorangehende Hirte die Richtung angiebt, hat der Hirte am Ende des Zuges die Thiere beieinanderzuhalten (אסף, sammeln, pi beständig sammeln?). Indessen ist das letzte Hemistich zu lang und vermuthlich מְאַסֵּף אלהיכם zu schreiben; alsdann kann מאסף mit אתכם zu-

* [13] **Siehe, mein Knecht wird erhaben sein**
**Und wird ragend und sehr hoch sein,**
[14] **Wie sie erstarrten über ihn,**
**So werden erstaunen über ihn viele.**

---

sammenhangen: den Beschluss machen, die Nachhut bilden, was doch wohl besser zu dem ersten Hemistich passt. Die Verse 11 und 12 für eingeschoben zu halten, liegt kein Grund vor; es wäre auch schwer zu sagen, warum jemand einen solchen Einsatz hätte machen sollen, der ja doch nichts weniger als ein vaticinium ex eventu wäre.

52 **13** — 53 **12**, die vierte Dichtung über den Knecht Jahves, in denselben Vierzeilern abgefasst c. 42 1 ff. wie c. 49 2 ff. Sie stellt seine künftige Hoheit seiner anfänglichen Niedrigkeit, ja seinem Elend gegenüber und verweilt mit besonderer Ausführlichkeit bei dem Gedanken, dass er, obwohl allgemein verkannt, ja missachtet, für sein Volk gelitten habe und in den Tod gegangen sei und dass er eben dadurch seine künftige Herrlichkeit verdient habe. Der Knecht Jahves wird hier womöglich noch individueller behandelt, als in den übrigen Liedern, und die Deutung seiner Person auf das wirkliche oder das »wahre« Volk Israel ist hier vollends unmöglich. Dass die Dichtung mit ihrer Umgebung nichts zu schaffen habe, wird immer mehr anerkannt, nicht so, dass Dtjes. sie nicht kenne, obwohl man denken sollte, dass eine so inhaltreiche Dichtung nicht ohne spürbaren Einfluss auf seine Prophetie geblieben sein könnte. Aber sie steht trotz aller Anlehnung an ihn in demselben Gegensatz zu ihm wie die anderen Lieder; was sie als das Werk des Gottesknechtes beschreibt, das erwartet der Prophet von Jahves unmittelbarer Thätigkeit. Mehreres über den Gottesknecht s. nach c. 53 12. Der Text ist zum Theil stark verderbt. Auch lässt sich die Vermuthung nicht unterdrücken, ob nicht c. 52 13—15. 53 11 von צדיק an bis v. 12 einerseits und c. 53 1—11 (bis יצדיק) andererseits zwei verschiedene, in einander geschobene Lieder sind, deren erstes von Jahve und deren zweites vom Propheten gesprochen wird, da der Wechsel der Person wenigstens c. 53 11 formell nicht motivirt ist. Allerdings liesse sich die göttliche Rede durch Änderung von עבדי in c. 52 13. 53 11 und von אחלק in c. 53 12 ziemlich leicht eliminiren. Sachlich ist diese Frage ziemlich gleichgültig, da die etwaigen zwei Lieder in ihrem Inhalt gut miteinander harmoniren. So darf man sich vielleicht mit der Annahme begnügen, dass die Erwähnung der Audition c. 53 1 den Dichter zu dem ersten Wechsel der Person veranlasst hat und dass die Absicht, in den Anfang zurückzukehren, in c. 53 11 die Rückkehr zur Rede Gottes mit sich brachte. 52 **13** Siehe (42 1), mein Knecht wird einsichtig sein (c. 41 20), d. h. von Gott inspirirt (50 4 f.) seinen Beruf erfüllen. Hängt dieser Passus mit c. 53 2 ff. zusammen, so besteht die Einsicht vorzugsweise in dem richtigen Verständnis von der Ursache und den Folgen der ihm auferlegten Leiden. Aber man wird dies ישכיל, das im ganzen Gedicht zu keiner rechten Geltung kommt und an בדעתו c. 53 11 nur eine schwache und zweifelhafte Stütze hat, gern fahren lassen und dafür ירום zum ersten Stichos ziehen; die LXX lässt allerdings ירום aus, aber vielleicht beruht ihr *συνησει* nur auf Correctur. Dass die Häufung der Verben im zweiten Stichos schön sei oder dass besondere Feinheiten dahinter stecken, wird doch niemand meinen. **14** und **15 a** bilden eine abscheuliche Periode, wenn der Text richtig sein könnte. Auf das כאשר folgen zwei כן, von denen aber nur das zweite jener Vergleichungspartikel correspondirt. Die Annahme, dass das erste כן eine Parenthese einleite, schafft keine Erleichterung; jeder Leser wird es zunächst zu כאשר in Correspondenz setzen, und muss sich dann nachher corrigiren. Dass diese Correctur sich nicht von selbst einstellt, beweisen die alten Übersetzungen, die auf die Parenthese gar nicht verfallen sind; geschah das einem Hieronymus, so wird man Bedenken tragen müssen, diese künstliche und ungeschickte Einschachtelung dem Dichter zuzuschreiben. Es kommt hinzu, dass die Distichenform, die in der ganzen langen Dichtung wie in c. 42 1 ff. 49 1 ff. 50 4 ff. mit vollkommener Klarheit durchgeführt ist, sich hier gestört zeigt, so dass entweder etwas zu-

So unmenschlich entstellt sein Aussehen ist
Und seine Gestalt den Menschen nicht mehr ähnlich,
[15]So wird er aufspringen machen viele Völker,
Werden vor ihm Könige verschliessen ihren Mund.
Denn was ihnen nicht erzählt war, sahen sie,
Und was sie nicht gehört, nahmen sie wahr!
53 [1]Wer glaubt unserer Offenbarung,
Und Jahves Arm, über wem enthüllte er sich!

---

gesetzt oder ausgefallen sein muss. Endlich enthält jedenfalls das עליך v. 14 einen Fehler, und so mag in dieser Gegend auch die weitere Textverderbnis stecken. Sieht man von den ersten vier Wörtern in v. 14 einstweilen ab, so kann man die beiden כן ähnlich wie כְּ—כְּ auf einander bezogen denken: so entstellt wie er ist, so wird er den Königen Ehrfurcht einflössen, vgl. Na. 1 12: so viel sie sind, so entschwanden sie. Die beiden mit כן eingeleiteten Distichen stellen alsdann ein Tetrastich dar von derselben Form, wie alle übrigen. Dagegen ist der vorhergehende Satz: wie (als, weil) sich entsetzten über dich viele, gründlich verderbt und Rest eines Distichons, dessen Inhalt dem des folgenden Tetrastichs vielleicht einigermassen ähnlich war. Man könnte ein Wortspiel vermuthen: כ׳ ש׳ עליו כן יִשֹּׁמּוּ עליו ר׳: wie sie erstarrten über ihn, so werden sie über ihn erstaunen, wenigstens würde so auch die Textverderbnis am leichtesten erklärbar. Für das sonst nicht vorkommende מִשְׁחַת ist מָשְׁחָת auszusprechen, weil sonst כְּ statt כן stände. מאיש ist verkürzt für מהיות איש vgl. c. 17 1. תֹּאֲרוֹ für תָּאֳרוֹ O. § 155b vgl. c. 13 1. Dass der Gottesknecht durch den Aussatz so entstellt war, sagt nachher c. 53 3 ff. In v. 15a ist יזה hiph. von נזה, aufspringen (vgl. c. 63 3), das in der Cultussprache vom Spritzen oder Sprengen des Blutes auf oder an (על, אל) jemanden oder etwas gebraucht wird (Lev. 6 20. Ex. 19 21. II Reg. 9 33 u. o.) und niemals (auch Lev. 4 6 nicht) mit dem acc. dessen, was besprengt wird, steht, also auch hier nicht bedeuten kann: er wird Völker besprengen; es muss, wenn es richtig ist, bedeuten: er wird sie aufspringen machen, nicht vor Verwunderung, sondern vor Bewunderung; sie stehen vor ihm eilig auf wie vor einer vornehmen, ehrfurchtgebietenden Gestalt, selbst Könige schweigen in der Gegenwart dessen, der vorher nicht einmal wie ein Mensch aussah. Das ganze Distichon sieht wie eine kurze Zusammenfassung der Schilderung aus, die Hiob von seiner früheren Vornehmheit c. 29 8—10 entwirft, und macht um so mehr den Eindruck der Anlehnung daran, als das uns hier gebotene Bild von den vielen aufspringenden Völkern doch eigentlich nicht vorstellbar ist. **15b** und **53 1** scheinen den dritten Vierzeiler zu bilden. Warum jene Ehrfurcht der Völker und Könige vor dem Gottesknecht? Sie sahen etwas, was sie noch nie gehört haben. Dieser Relativsatz kann nicht objectiv sagen wollen, dass sie vom Gottesknecht vorher keine Kunde gehabt haben, weil das selbstverständlich, also nichtssagend ist, sondern sagt: sie sahen etwas so Wunderbares, dass sie von etwas Ähnlichem noch nicht einmal aus Sage und Geschichte oder solchen Märchen, wie sie im Alterthum Weitgereiste daheim zu erzählen lieben, gehört, geschweige denn selbst solches erlebt haben. ראו התבוננו für uns fut. exacta. Der ganze Satz soll aber nicht blos v. 15a motiviren, sondern zugleich den Leser spannen auf die Fortsetzung: was ist denn eigentlich geschehen oder vielmehr: was wird geschehen mit dem Gottesknecht? Denn die Ehrfurchtsbezeugungen der Könige u. s. w. sind nicht erwähnt, weil sie an sich für den Dichter so wichtig wären, sondern nur als bestes Veranschaulichungsmittel für die Umwandlung der unbekannten Niedrigkeit des Gottesknechtes in eine die Welt erfüllende Herrlichkeit. Indem sich nun der Dichter anschickt, das zu offenbaren, was bisher noch niemals erzählt wurde, ruft er c. 53 1 aus: wer glaubt unserer Offenbarung! Was er sagen will, ist fast unglaublich, kann eigentlich nur geglaubt werden von denen, denen selber die Wundermacht Jahves sich enthüllt hat, die die Fähigkeit des prophetischen Sehens und Hörens besitzen. מי האמין ist keine Klage, dass niemand glaubt, denn

[2]Es wuchs auf gleich dem Schössling vor ihm
Und gleich der Wurzel aus dürrem Lande,
Hatte keine Gestalt noch Hoheit
Und kein Aussehen, dass wir ihn liebten.

---

das Orakel wird ja erst jetzt gegeben, sondern ein Ausruf: wer kann's glauben! Das perf. ist ein Aorist, das imperf. wäre unbrauchbar, weil es verneinen würde: wer wird glauben? niemand. Wunderlicher Weise suchen manche Exegeten nach allerlei sonderbaren Subjecten, die diese Worte sprechen sollen: bald sind es die früher ungläubig gewesenen, bald die Propheten, bald sogar die Heiden von c. $52_{15}$. Warum soll es nicht der Dichter sein, da doch mit keiner Silbe auf so fernstehende Subjecte hingewiesen ist. Ebenso sonderbar ist die Übersetzung von שמועה mit Gerücht, da doch der parallele Stichos v. 1b deutlich genug zeigt, dass wie dort vom prophetischen Sehen, so hier nur vom prophetischen Hören die Rede sein kann. Die שמועה ist die prophetische Audition wie c. $28_{19}$, deren Inhalt etwas Zukünftiges ist, in unserem Gedicht also nach den futura in c. $52_{15}$a. $53_{10}$ff. bestimmt werden muss. »Über wem enthüllte sich Jahves Arm?« wer hat in der Höhe den für gewöhnliche Augen unsichtbaren Gottesarm erblickt, wie er in Begriff ist, das Wunder, das uns geoffenbart wurde, hervorzubringen? Die Wirkung wird nachher jeder sehen nach c. $52_{12}$, aber die göttliche Thätigkeit selber — ja, wer sieht die? der nimmt schon jetzt das wahr, was nach seiner Verwirklichung die Welt in Erstaunen setzt. Der Zusammenhang des Vierzeilers ist also dieser: wenn künftig die Welt Unglaubliches und Unerhörtes ansehen und erleben wird, wer wird uns jetzt schon glauben können, wo blos die Gotteskunde vom Zukünftigen vorliegt, wer hat es selbst schon im Geist erschaut! Die LXX hat am Anfang von c. $53_1$ noch ein *κυριε*; vielleicht stand in ihrer Vorlage ein אכן vor מי, das sie für אדני ansah: nur, wer glaubt! doch, wer glaubt schon jetzt? als ob der Dichter sich scheute, schon jetzt zum Voraus von den grossen Dingen der Zukunft zu reden. Diese Einleitung, zumal c. $53_1$, ist ein Fingerzeig für das, was in dieser Dichtung die Hauptsache ist: nicht eigentlich das Leiden und Sterben des Gottesknechtes und die Deutung dieses Leidens, sondern die wunderbare Wiederherstellung. Die Dichtung schreibt sich selber prophetischen Character zu, sie will ein unerhörtes Wunder prophezeien. Wie in der Prophetie die Ankündigung von dem, was Jahve thun will, die Hauptsache ist, wie die Motivirung dieser Ankündigung durch Hinweisung auf die Sünden des Volkes oder frühere Verheissungen u. s. w. zwar an sich überaus wichtig, aber im Vergleich zu der eigentlichen Weissagung selber nur von secundärem Range ist, so bezeichnet auch unser Dichter seine Weissagung von der künftigen Wunderherrlichkeit des Gottesknechtes deutlich als die Hauptsache, so eingehend er sich auch mit der Motivirung seiner Erhebung durch sein vorhergehendes Leiden und Sterben beschäftigt. In der allgemeinen Auffassung und Verwerthung dieser Pericope hat das vom Dichter selber festgestellte Rangverhältnis des secundären und des Hauptthemas, der Niedrigkeit und der Erhöhung, eine Verschiebung zu Gunsten des ersteren erfahren, theils weil der Text von v. 10ff. stark verderbt ist, theils weil die Ausführung über das Leiden und dessen Werth, an sich schon auffälliger innerhalb des A. T.s, einem bekannten theologischen Bedürfnis so sehr entgegenkam, dass sie die ganze Aufmerksamkeit absorbirte. — Zum plur. des Suffixes von שמועתנו vgl. z. B. Job. $6_{27}$. $15_9$f. $18_2$f. **2** Jetzt erzählt und schildert der Dichter die bisherigen Geschicke des Gottesknechtes, zuerst, im temp. histor., mit leisem Anklang an c. $11_1$, sein Aufwachsen in armseliger, unbeachteter Niedrigkeit. Zu עלה, wachsen, vgl. c. $40_{31}$. יונק sonst immer als fem. יוֹנֶקֶת. »Vor ihm« wächst er auf, nämlich vor Jahve, der v. 1 erwähnt war; zu dem Ausdruck vgl. I Sam. $3_1$: Samuel bediente Jahve »vor« Eli als seinem Aufseher, Erzieher, Vorgesetzten. Mit dem Auge auf Gott, im Bewusstsein seiner Bestimmung (c. $49_1$) wuchs der Gottesknecht heran, aber unter kümmerlichen Umständen, aus »dürrem Lande« hervorgegangen, sei es dass das dürre Land die arme, unangesehene Familie oder die

[3] Verachtet und verlassen von Menschen,
Ein Mann der Schmerzen und Vertrauter der Krankheit,
Und wie einer, vor dem man das Antlitz verbirgt,
Verachtet und den wir nicht rechneten.

---

ungünstigen Lebensbedingungen andeuten soll. Auch äusserlich war er unansehnlich und keineswegs anziehend. Das zweite Distichon von v. 2 hat eine Hebung zu viel, wahrscheinlich das Wort ונראהו, das aus versehentlich doppelt geschriebenem מראה entstanden sein mag, denn es ist überflüssig und prosaisch, wenn es mit dem Folgenden verbunden wird (wir sahen ihn, doch da war nichts zu sehen, was wir gern hatten) oder mit einer unmöglichen Emphase ausgestattet, wenn es gegen die Accente zum Vorhergehenden gezogen wird (er hatte keine Hoheit, dass wir ihn oder sie erblicken mussten). תאר steht mit הוד in einer Art Hendiadysverbindung; zu תאר in emphatischem Sinne vgl. I Sam. 16 18. Für ונחמדהו hat die LXX וְחֶמְדָּה, was schleppender ist. **3** Er war sogar verachtet (49 7) und »verlassen von Menschen«. חדל und ידוע drücken beide, obgleich in entgegengesetzter Weise, nur die eine Seite eines reciproken Verhältnisses aus; חדל, abstehend von Menschen, bedeutet zugleich, dass die Menschen von ihm abstehen, nicht mit ihm verkehren vgl. Job. 19 14; ידוע, gekannt von der Krankheit, ist zugleich der, der die Krankheit kennt; vgl. אהבי c. 41 8. Dass der Gottesknecht auch seinerseits die Menschen meidet, d. h. ausserhalb seines Berufs nicht fröhlich und harmlos gesellig mit ihnen umgeht, ist wohl weniger aus dem Aussatz zu erklären, mit dem er (in der letzten Zeit seines Lebens) nach v. 4 behaftet war, als aus seiner Sonderstellung vgl. Jer. 15 17: nicht sass ich im Kreis der Scherzenden, vor deiner Hand sass ich einsam, denn mit Grimm fülltest du mich — auch der Gottesknecht trägt den Grimm Gottes. אישים ein plur., der nur bei jüngeren Schriftstellern auftritt und in der gesprochenen Sprache wohl nicht vorkam; er scheint bisweilen emphatischen Sinn zu haben, aber schwerlich hier, wo die Übersetzung »Herren« den Gedanken nur abschwächen würde: ist es denn so schlimm, nicht mit Vornehmen zu verkehren, ist das ein Unglück wie die beständige Krankheit, und sind die »wir«, also auch der Dichter, denn die vornehmen Herren? Die Krankheit und die Schmerzen anders als wörtlich zu verstehen, haben wir nicht den geringsten Grund. מכאבות ist doch wohl nur durch Versehen mit der weiblichen Pluralendung beschenkt, da gleich v. 4 das gewöhnliche mascul. wieder erscheint. In v. 3b könnte man מַסְתִּר lesen und übersetzen: wie einer, der das Antlitz vor uns verbirgt, aber das würde einen falschen und unwahrscheinlichen (c. 50 6.7) Zug in das Bild bringen, auch wohl פניו und Streichung von כְּ erfordern. Besser nimmt man ein Substant. der Form מִשְׁכָּן an: wie ein Verstecken des Antlitzes vor ihm = wie einer, vor dem Verstecken des Antlitzes ist. Man hat Ekel und Furcht vor dem Anblick und der Nähe des Aussätzigen. Ähnliches sagt Hiob von sich aus c. 19 16. 19. ולא חשבנהו als Fortsetzung des part. Die »wir« sind der Dichter und seine Volksgenossen, diejenigen, unter denen der Gottesknecht lebte; jede andere Deutung muss eintragen. Auch der Dichter hat ihn verkannt, so lange ihm noch nicht durch die שמועה die Bedeutung und die Zukunft des Verachteten aufgeschlossen war. Höchstens wäre noch die Möglichkeit vorhanden, dass der Dichter als Glied des Volkes in dessen Namen redete, wie etwa wohl ein Vorbeter sich in das Bussgebet wegen der nicht von ihm, sondern der Gemeinschaft begangenen Sünden miteinschliesst (vgl. z. B. Esr. 9), und sie ist sogar die einzige für den, der in dieser Dichtung, auch in v. 2—9, reine Zukunftsprophetie erblickt. Aber die ganze Darstellung ist so mit Wirklichkeit getränkt, hat so gar nichts von jenem idealistischen Nebel, den man gern über sie breitet, dass man sie am Besten als einfache Historie nimmt, mag diese auch ein Räthsel für uns werden. **4** אכן könnte heissen: fürwahr! indessen müsste alsdann der Aufschluss, den v. 4 über das Leiden des Gottesknechtes bringt, schon im Vorhergehenden angedeutet sein; besser fasst man es als Adversativpartikel. Den Ton hat im ersten Satz das sich gegenüberstehende »unser — er«, ersteres

[4] Aber unsere Krankheiten, er trug sie,
Und unsere Schmerzen, die lud er auf,
Während wir ihn rechneten als Berührten,
Als Gottgeschlagenen und Gedemüthigten.

---

durch Voranstellung des Objectes חלינו und durch Wiederholung des parallelen Objects in dem Suff. von סבלם, letzteres durch das beigefügte הוא, das in v. 4b durch den Gegensatz אנחנו noch stärker hervorgehoben wird. Eigentlich hätten wir wegen unserer Sünden Krankheiten und Schmerzen haben sollen, aber sie wurden von uns auf ihn gelegt, und wir sahen sogar auf ihn herab wie auf einen Gottgeschlagenen, den sein Aussatz als schlimmen Sünder stigmatisirte. נגוע ist wie צרוע der Aussätzige, vgl. zu נגע in diesem Sinn Lev. 13 22.32 cf. v. 3. 9 u. s. w. II Reg. 15 5. Allerdings kann נגע auch andere von Gott geschickte Krankheiten bezeichnen, z. B. die Pest I Sam. 6 9, aber hier muss eine Krankheit gemeint sein, die langsam zum Tode führt und unheilbar ist, den Betroffenen widerwärtig macht und aus der Gemeinschaft der Menschen verbannt, da bleibt kaum etwas anderes übrig, als die Plage *κατ' ἐξοχήν*, der Aussatz. Das Unglück wird hier, wie im B. Hiob von den Freunden Hiobs, nicht aber vom Dichter des Hiob, als Folge der Sünde betrachtet, die Frage, warum der Unschuldige leidet, darum auch anders beantwortet als in jener Tragödie. Unser Dichter schliesst sich, im Gegensatz zu dem kühnen Denker der Hiobreden, an die alte Ansicht an, dass das Individuum die Sünden seiner Blutsangehörigen zu tragen habe. Der Gottesknecht leidet zwar nicht für die Sünden der Menschen überhaupt — insofern kein Vorläufer Jesu —, aber für die Sünden seines Stammes, seines עם v. 8. Selbst darin bringt unser Dichter keineswegs etwas Neues, dass ein Unschuldiger für die schuldigen Blutsgenossen bestraft wird, vgl. die Hinrichtung der unschuldigen Nachkommen Sauls wegen dessen Blutschuld durch David II Sam. 21 1 ff. Das Bedeutsame ist hier die Persönlichkeit des Ersatzmannes und die Art, wie er sich opfert. Die Leiden werden von ihm nicht blos passiv erlitten, sondern er nimmt sie freiwillig auf sich; und Jahve legt sie ihm nicht auf, weil es eben kein anderes Object seines Zorns mehr giebt, nicht im Zorn, der blindwüthend schlägt, was er trifft, und innehält, wenn er sich ausgetobt hat, sondern es ist von Seiten Gottes wie seines Knechts ein aus sittlichen Motiven eingeleiteter und auf sittliche Weise durchgeführter Process, der zwar auch die objective Bestrafung der Sünde, aber vor allen Dingen ihre innere Aufhebung zum Ziel hat. Jene ältere Auffassung von Schuld und Zorn kann man als die natürlich psychologische bezeichnen, unser Dichter hat sie ethisirt: für den Zornestrieb Gottes setzt er dessen Absicht, das Volk durch das sittliche Thun eines seiner Mitglieder empor zu heben, für das passive, unwillige, unglückliche Object des Zorns den persönlichen Träger des Gedankens, dass man durch freiwillige Übernahme der Folgen der Sünde diese selber überwinden müsse, den bewussten Vollzieher der tragischen Sühnung. Die Freiwilligkeit zeigt sich freilich nicht wie im indischen Büsserthum darin, dass der Held sich selber ins Leiden und in den Tod stürzt, sondern wie im Christenthum in der Geduld, mit der die von Gott auferlegten Leiden übernommen werden; indem die Auferlegung und die Erduldung der Strafe die bewussten Handlungen sittlicher Personen sind, nicht die gleichsam naturgesetzlichen Folgen der Sünde, kommt eine Katharsis zu Stande, die es möglich macht, dass Gott mit den Volksgenossen eines solchen Mannes den Verkehr aufrecht erhalten kann. Die »wir« sind nicht gottlos, unreligiös, denn sie glauben an eine Bestrafung der Sünde durch Gott, aber sie haben kein tieferes Schuldbewusstsein und noch weniger die selbstverleugnende Kraft, die Schuld anderer zu tragen oder mitzutragen, denn während der Gottesknecht ihre Sünden trägt, sondern sie sich, halb scheu, halb hochmüthig, von ihm ab, statt ihm zu helfen und mit ihm zu leiden; sie sind nicht grade Pharisäer, aber doch ganz gewöhnliche Menschen von naiver Selbstsucht und Gedankenlosigkeit. Doch zeigt ja unser Dichter an seinem eigenen Beispiel in dieser seiner nachträglichen Beichte, wie that-

[5] Da er doch durchbohrt war ob unserer Vergehen,
Zerschlagen ob unserer Verschuldungen,
Die Züchtigung unsers Friedens auf ihm war
Und durch seine Striemen uns Heilung ward.
[6] Wir alle, wie die Schafe irrten wir,
Jeder auf seinen Weg wandten wir uns,
Während Jahve ihn treffen liess
Die Verschuldung von uns allen.

---

sächlich auch auf die gewöhnlichen Menschen die Handlungsweise des grossen Dulders eine tiefsittliche Wirkung ausübt, sobald sie erst begriffen wird. Übrigens sind sie offenbar nicht in der Lage, in der sich nach Dtjes. (z. B. c. 42 22 ff.) die Israeliten befinden; wie die anderen Lieder, so lässt sich auch dieses am Besten aus der nachexilischen Zeit verstehen. **5** Zustandssatz, an v. 4 angelehnt. מחלל part. poal, das pass. von dem מְחֹלֶלֶת c. 51 9. Durchbohrung und Zermalmung sind Bilder für die Wirkung des Aussatzes. Die Krankheit wird nun weiter nach einer anderen Seite hin beleuchtet. Warum hat Gott für die Sünden Leiden auferlegt, da von seinem Zorn nicht die Rede ist, und worin ist die sittliche Natur und Wirkung der Strafe zu suchen? Die Strafe, sagt der Dichter, ist eine pädagogische Züchtigung, Zurechtweisung (Spr. 3 11 f.), die, im Gegensatz zu der Züchtigung im Zorn (Jer. 10 24), die Wohlfahrt der Gezüchtigten will. Eigentlich müsste Jahve uns alle züchtigen durch »Striemen«, die die Ruthe des Vaters dem sich vergehenden Sohne schlägt (II Sam. 7 14); er hat uns auch geschlagen, aber ohne die rechte Wirkung und mit Schlägen, die nicht heilten; jetzt, da er seinen Knecht schlägt, sind wir heil geworden von den eigenen Schlägen und zugleich befreit von der Gefahr neuer Schläge, in שלום, den Zustand der Sicherheit und des Wohlergehens versetzt. Wie es scheint, hat man sich den Gedankengang so vorzustellen: eine objective Schuld war vorhanden, von uns aber nicht, wenigstens nicht genügend, erkannt und empfunden, die Schläge, die uns bessern sollten, daher unwirksam, immer neue Schläge und neue Verwundung die nothwendige Folge, eine »Heilung«, ein Abschluss der strafenden Thätigkeit Gottes infolge unserer Besserung gar nicht möglich; da hat Jahve den geschlagen, der das richtige Verständnis für die Schläge hatte, sie nicht als Rache Gottes, sondern als sittliche Nothwendigkeit begriff, sie nicht wie ein Unglück empfand, das man erleidet, weil man muss, sondern als ein Mittel zur Besserung und zum Frieden freiwillig auf sich nahm. Einen Satz vermisst man hier, der uns erklärt, wie »wir« die guten Folgen seines Leidens als unsern Gewinn ansehen dürfen. Dass der Vf. eine durch das Blut vermittelte natürliche oder eine auf juristischer Fiction beruhende declaratorische Übertragung annehme, ist nicht sehr wahrscheinlich, die juristische Substitution wenigstens nirgends angedeutet. Es scheint, dass der Vf. einen solchen Satz auszusprechen deshalb nicht das Bedürfnis hatte, weil er selber eben mit dieser seiner Beichte in Begriff ist, sich die Frucht jener Leiden anzueignen. Die »wir«, für die er spricht, leiden und büssen nachträglich mit, nehmen zwar nicht mehr körperlich, aber doch geistig die Schuld seines Leidens auf sich, haben, was der Zweck der göttlichen Pädagogie war, an und durch ihn gelernt, Gottes Zurechtweisung zu verstehen, sich ihr freiwillig zu unterwerfen, sich durch sie bessern zu lassen. Bleibt nun nicht doch noch eine Ungerechtigkeit übrig, sofern doch der Unschuldige körperlich leiden musste und die Schuldigen mit diesem geistigen Mitleiden davonkommen? Ja, aber sie wird ausgeglichen durch seine künftige Verherrlichung. Und beides, das tiefe Leiden und die hohe Herrlichkeit ist begründet in der Grösse der Persönlichkeit, der beides zu Theil wird. Wir gewöhnlichen Menschen bleiben in beiden Beziehungen bei dem Mittelmass. נרפא לנו, das pass. von רפא לְ, war nöthig, weil nicht der Knecht selber die Heilung hervorbringt. **6** Wir alle lebten, statt unserer Sündhaftigkeit inne zu werden und uns der Busse zu unterziehen, sorg- und gedankenlos dahin, hatten keine Ahnung von unserer Lage, wussten den richtigen Weg

7 Gequält wurde er, doch war er demüthig,
Und öffnete nicht seinen Mund,
Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geleitet wird,
Und wie ein Schaf, das vor seinen Scheerern verstummt [ist.
8 Aus Druck und Gericht ist er entrafft,
Und seine Stätte — wer erforscht es?
Denn er wurde abgeschieden aus dem Lande der Lebendigen,
Ob des Vergehens meines Volkes getroffen zum Tode.

---

nicht zu finden, wie Schafe, die blindlings dem Führer folgen und sofort auf Irrwege gerathen, sobald ein solcher nicht da ist. Auch der Dichter war, bevor ihm die Augen durch Gott geöffnet wurden, ein solcher Blinder. »Jeder auf seinen Weg u. s. w.«, jeder half sich, wie er's verstand, lebte den eigenen Neigungen und kümmerte sich nicht um die anderen, um das Wohl des Ganzen. Eine schlicht gefasste, aber treffende Characteristik der grossen Menge. Der Gottesknecht dagegen, selber des Heils gewiss, lebte und opferte sich für die Gesammtheit: das tragische und doch herrliche Schicksal der wahrhaft grossen Seele. הפגיע ist zu erklären nach פֶּגַע, Begegnis, Geschick; Jahve liess auf ihn stossen die Schuld von uns allen. Das letzte Distichon ist metrisch etwas unbefriedigend, da בו und את als volle Hebungen gelten sollen. **7** Und wie trug der Gottesknecht das Geschick, für alle die Sorglosen und Blinden leiden zu müssen? Geduldig, ohne den Mund zu öffnen. Dass von v. 7 an Jahve rede, ist eine unbedachte Folgerung aus dem עמי v. 8. Der Wechsel der redenden Person müsste doch irgendwie markirt sein, statt dessen schliesst sich v. 7 so ganz dem tenor von v. 6 an, dass man gar keinen Übergang merkt. נגש, er wurde geplackt, abgetrieben, wie ein Sclav von einem harten Herrn, nicht von Menschen, deren Misshandlungen (c. 50 6ff.) nicht hierher gehören, sondern von jenem harten Geschick, von der ihm fremden Schuld, in deren Gewalt er sich befand. Paulus legt dem Tode ein *κεντρον* bei. Im Bilde bleibend, sagt der Dichter והוא נענה, entweder: obwohl er demüthig war, oder, da seine demüthige Geduld im Folgenden das Hauptthema ist, besser: er aber war demüthig (Ex. 10 3), lehnte sich gegen den Herrn nicht auf, hätte also der antreibenden Misshandlung nicht bedurft. Man kann auch übersetzen: obwohl er gebeugt war (c. 58 10), also das scharfe Antreiben kaum noch ertragen konnte, doch ist bei jener Übersetzung der Satz gehaltvoller. Die Versetzung der Copula von והוא hinter הוא zerstört das Bild und macht הוא überflüssig. Trotz der unmenschlichen Qual klagte er nicht, warum nicht, sagt c. 50 7ff. Das stille Wesen characterisirt ihn ja auch in seiner Berufsthätigkeit c. 42 2. v. 7b lehnt sich an Jer. 11 19 an, zum Theil wörtlich, aber mit einer Veränderung des Sinns; Jeremia, der sich übrigens der Klage nicht enthält, betont in dem Bilde von dem zur Schlachtung geleiteten Schaf seine Arglosigkeit, unser Dichter die Geduld und Ergebenheit des Gottesknechtes. Das zweite »und öffnete seinen Mund nicht« ist zu streichen, weil übel nachhinkend, die Strophe überfüllend und hinter נאלמה, das es fortsetzen will, völlig überflüssig. **8** Von jetzt an zeigt der Text manche Fehler, doch ist der erste Stichos von v. 8 wohl richtig. Man übersetzt: in Folge von Drangsal und Gericht, aus Haft und Gericht, ohne Hinderung und Recht (Kleinert). עצר bedeutet hebräisch: abschliessen, hemmen, einkerkern, aramäisch: pressen, keltern; es ist fraglich, ob es ohne weiteren Zusatz Hinderung in dem hier nöthigen Sinn bedeuten kann, und sachlich ist trotz v. 9 sehr zweifelhaft, dass der Gottesknecht durch Menschen getödtet wurde. מן kann »in Folge von« heissen, aber etwa im Sinne »wegen«, was nicht passt; um das »durch« herauszubringen, müsste man es schon mit der LXX durch ב ersetzen. Am Natürlichsten übersetzt man es durch »aus«, das entspricht auch allein dem לקח. Also aus Drangsal, Druck (wohl nicht: Haft) vgl. Ps. 107 39, wo es neben רעה und יגון steht, wurde er genommen. לקח kann bedeuten hinwegraffen vgl. z. B. Jer. 15 15, aber auch entraffen, entrücken (zu Gott) vgl. II Reg. 2 10 (Elias Himmelfahrt) Gen. 5 24 (Henoch), und letzteres empfiehlt

[9] Und man gab bei Übelthätern sein Grab
Und bei Betrügern seinen Hügel,
Obgleich er keinen Frevel gethan,
Und kein Trug war in seinem Munde.

---

sich wegen מִן. Er wurde aus der Noth und aus dem »Gericht«, dem Strafgericht nach jüngerem Sprachgebrauch (c. 26 8f.), entrückt — wohin? Sicher meint der Dichter nicht: zu neuen Martern, etwa zum Kreuzestode, denn davon steht nichts da, und entrückt werden ist schon ein Sterben, wenn auch ein Sterben zu neuem, jenseitigem Leben. Dass der Gottesknecht mit einem Elia und Henoch zusammengebracht wird, kann bei einem nachexilischen Schriftsteller nicht auffallen; übrigens ist ein Unterschied da, denn nach v. 9 ist der Körper nicht mit entrückt. In ואת־דורו kann את wiedergegeben werden durch »mit«, durch den acc. oder durch »was anbelangt«; דור kann bedeuten die Generation als Zeit oder die Menschen einer Generation, die Zeitgenossen, oder aber die Wohnstätte (c. 38 12); beides also sehr vieldeutig. ישוחח kommt nur noch Ps. 143 5 vor mit ב und neben זכר und הגה in der Bedeutung: forschen, nachsinnen über, vgl. שִׂיחַ לְ Job. 12 8: forschen, anfragen bei. Unter den vielen möglichen Übersetzungen ist schwer wählen. Falsch ist: bei seinen Zeitgenossen, wer bedenkt, weil את nicht »unter« (בדורו), sondern »zugleich mit« bedeutet, unmöglich die Fassung: was anbelangt seine Zeitgenossen, die nur dann anginge, wenn die Zeitgenossen neu eingeführt würden und nicht schon beständig von ihnen geredet wäre, obwohl auch dann dieser Sinn noch höchst unwahrscheinlich bliebe, denn entweder würde der Dichter an die Zeitgenossen die sonderbare Zumuthung stellen, dass sie über die Entrückung des Dulders nachdenken sollen, oder es würde, wenn das folgende כי mit »dass« übersetzt wird, ein unerträglich schleppender Satz entstehen, und prosaisch wäre die Wendung für alle Fälle. Übrig bleibt allein, את für die nota acc. anzusehen, was ohnehin das nächst Liegende ist, dann muss aber der Sinn sein: und seinen Aufenthaltsort, wer erforscht ihn? Natürlich ist דורו nicht »sein Grab«, denn es handelt sich nicht um den entseelten Körper, wie v. 9 zeigt, sondern der Aufenthaltsort der Seele, die aus dem Diesseits entrückt ist. Wo mag er jetzt weilen, bei Gott, bei einem Elia oder Henoch? Der Dichter fragt so aus Zurückhaltung, aber in dem Zusammenhang liegt die Antwort deutlich, dass er bei Gott weilt. »Denn« er ist dahin! er wurde »abgeschnitten«, abgetrennt vom Lande der Lebendigen (vgl. wieder Jer. 11 9); das Land der Lebendigen steht im Gegensatz zu דורו. Er hat wirklich sterben müssen! wegen der Sünde meines Volkes, sagt der Dichter, nicht Gott (zu עמי vgl. c. 3 12), wurde er getroffen zum Tode. Der hebr. Text נֶגַע לָמוֹ giebt keinen guten Sinn und noch weniger einen guten Stil, mag man diese Worte als Apposition zu dem Vorhergehenden fassen: [ob] des Schlages für sie, oder als Kern des Satzes: (ob des Frevels u. s. w.) war Plage ihnen (למו als plur. wegen der angeblich collectivischen Bedeutung des עבד) oder ihm (למו als sing. mit angeblich phönizischer Form des Suffixes). Mit der LXX ist zu lesen: נֻגַּע לַמָּוֶת, er wurde getroffen zum Tode. **9** könnte abgesehen von der Erwähnung des Begräbnisses als eine etwas spät kommende Ausführung über die Unschuld des Gottesknechtes erscheinen, ist aber die Vorbereitung zu v. 10. Wo weilt er jetzt, fragt v. 8, die Menschen haben in ihrer Blindheit über ihn entschieden, fährt v. 9 fort. Er war ein Gottgeschlagener, ein grosser Sünder, darum »gab man«, diejenigen, die die Leiche zu beseitigen oder über ihr Begräbnis zu bestimmen haben, »bei Übelthätern sein Grab«. Die רשעים sind nicht Gottlose im religiösen Sinn dieses Wortes, da solche nicht besonders begraben werden, noch viel weniger die Heiden, die nicht so bezeichnet werden könnten und unter denen die grosse Mehrzahl der nachexilischen Juden ihr Grab fand, sondern Schuldige, »arme Sünder«, Selbstmörder u. s. w. Dass man ihn auf dem Armensünderfriedhof begrub, muss auch der folgende Stichos besagen wollen. Von den vielen Vorschlägen, die zur Emendation des unsinnigen עשיר gemacht sind, ist עשוק unpassend, da man doch den gequälten

[10] Doch Jahve gefiels, ihn zu reinigen,
Gesunden zu lassen sein Alter,
Die Lust seiner Seele wird er sehen,
Samen lang von Leben.

Mann nicht den Gewaltthätigen zurechnen konnte und für diese auch kein besonderer Begräbnisplatz existirt, עֹשֵׂי רָע reichlich allgemein und farblos; vielleicht schrieb der Vf. das aramäische עֲשִׁיק, unehrlich, betrügerisch, was wenigstens mit dem letzten Stichos einigermassen übereinkommt, übrigens aber durch רשעים zu dem Begriff des gerichteten Betrügers ergänzt werden muss. Er wurde also auf die gleiche Stufe gesetzt mit den Zauberern, Nekromanten, bösartigen Irrlehrern, Volksverführern, solchen, für welche man auch die christlichen Boten ansah. In dem letzten Wort des Stichos במתיו hat die LXX das י nicht gelesen. Man wird בָּמָתוֹ sprechen müssen, obgleich die künstliche במה sonst nicht als Grabhügel, sondern nur als Heiligthum vorkommt. Auch wenn man davon absieht, dass für den heiligen Stein und den Grabstein dasselbe Wort (מצבה, מצבת) vorkommt und den Umstand, dass manches alte Heiligthum als Grab eines Heiligen schon in vorchristlicher Zeit gedeutet sein wird (vgl. z. B. Gen. 35 8 und Richt. 4 5), als zum Beweis nicht ausreichend ausser Betracht lässt, so muss es doch möglich scheinen, dass in der nachexilischen Zeit, wo die Juden keine bamoth mehr duldeten, sie lieber durch Todtenknochen entweihten, das Wort במה wenigstens für die Grabhügel verabscheuter, unreiner Menschen gebraucht werden konnte. Wenn Dillm. einwendet, dass die Hebräer keine tumuli haben, so sagt er mehr, als er wissen kann; vom גל über den Leichen ist oft genug die Rede. Die Felsengräber der Vornehmen darf man so wenig heranziehen, wie unsere auch des tumulus entbehrenden Kirchenbegräbnisse für unsere Sitten. Verscharrte man Verbrecher und Unreine, so wird man den von selbst entstehenden Grabhügel schon deswegen nicht beseitigt haben, weil ein solches Grab wegen seiner verunreinigenden Wirkung kenntlich sein musste. Jedenfalls hat man eher ein Recht, aus unserem במתו Schlüsse auf die Beerdigung der Verfluchten zu ziehen, als in במתיו, »in seinen Toden«, eine Stümperei des Dichters anzunehmen, der im Suffix die Einheit und im Nomen die Pluralität des Gottesknechtes ausgesprochen und ausserdem nicht blos ein unsymmetrisches Distichon geschaffen, sondern auch eine lächerliche Trivialität (oder begrub man auch Lebende?) geschrieben haben würde. v. 9b versichert nicht, dass der Gottesknecht sündlos, wohl aber, dass er unschuldig war; er that kein Unrecht und war kein Betrüger. על gegenüber dem, trotz vgl. Job. 10 7 und besonders 16 17; die Ersetzung des infin. durch das verb. fin. macht על zu einer Conjunction, bei der אשר hinzuzudenken ist. **10** Zu erwarten ist der Gedanke: haben die Menschen so entschieden, so entscheidet Gott anders. Dies wird nun zwar von der zweiten Vershälfte an deutlich gesagt, aber anscheinend nicht im Beginn von v. 10. Aber hier ist der Text in einem greulichen Zustand und gänzlich unverständlich, auch das Metrum durchaus zerstört. Wörtlich: aber Jahve gefiel sein Zermalmen, er machte krank, wenn du setzest als Schuldopfer seine Seele (oder: wenn ein Schuldopfer setzt seine Seele), er wird Samen sehen, lang machen Tage. Das ist so gänzlich unmöglich, dass selbst die versuchten Änderungen der Aussprache nicht helfen können. הָחֳלִי beseitigt zwar den Aramaismus הֶחֱלִי, schafft aber einen unbrauchbaren Artikel und macht den ersten Stichos überlang, letzteres gilt auch von der Aussprache הַחֲלֵי (für החלה), infin. als Gerundium; ausserdem wird dabei längst und weitläufig Gesagtes auf eine sonderbare Weise wiederholt: wir hörten schon vom Tode, ja vom Begräbnis, und sollen nun erfahren, dass Jahve ein Gefallen daran hatte, ihn mit Krankheit zu zerschlagen. Vollends verzweifelt ist die Fortsetzung, die die Distichenform sprengt und zu einem höchst unwahrscheinlichen Vordersatz: wenn du (LXX: ihr) zum Schuldopfer setzest seine Seele, einen sonderbaren Nachsatz liefert: er wird Samen sehen, Kinder haben, lang leben. »Wenn« — wozu diese Bedingungspartikel, nachdem es schon geschehen ist? Macht man נפשו zum Subj., so

**Und Jahves Anliegen ist in seiner Hand,**
**Er rettet [11]von Mühsal seine Seele,**

---

wird es nur noch böser, weil man dann nicht einmal erfährt, worin das Schuldopfer besteht und gemäss der sonstigen Anwendung des Wortes אשם an »einen Widder ohne Wandel im Werth von zwei Sekel« (Lev. $5_{15-19}$ vgl. c. $14_{12}$) denken müsste und dabei die Seele gar nicht germanisch innerlich fassen dürfte, da es eben ein ganz gewöhnlicher Ausdruck für Person in der Gesetzessprache ist (Lev. $5_{15}$). Sprachlich möglich ist: wahrlich nicht (אם als Schwurpartikel) wirst du seine Seele u. s. w., aber ganz unwahrscheinlich, denn abgesehen von den stilistischen Bedenken, könnte man dem Widerspruch dieser Betheuerung mit dem ganzen Gedicht und besonders mit v. 12 nur durch künstliche Haarspaltereien entgehen. Änderung des תשים in ישים befreit uns nur von den leichteren Anstössen (mindestens sollte man dabei das perf. erwarten). Es ist zweifelhaft, ob wir jemals den ursprünglichen Wortlaut und Sinn herausbringen. Ist aber der Text nicht ganz und gar zerstört, so muss man angesichts der formalen Vollendung des ganzen Gedichtes, des Ebenmasses der Stichen und Strophen, zunächst ohne Rücksicht auf den Sinn gleichsam scandiren. Dann geht der erste Stichos bis דכאו, der zweite bis תשים, der dritte bis יראה, der vierte bis ימים; und jedes Distichon, bis zu gewissem Grade jeder Stichos, muss ein Satz für sich sein. Sieht man sodann auf den ganzen Zusammenhang von v. 8—12, so verdient im ersten Stichos offenbar das Verständnis der LXX den Vorzug vor den gewöhnlichen Erklärungsversuchen: *βούλεται καθαρίσαι αὐτόν*: die Menschen erklärten zwar den Gotteskneсht für einen grossen Sünder, Jahve aber hat beschlossen, ihn zu reinigen. דַּכְּאוֹ ist inf. pi. von דכא, aramäisch geschrieben und gesprochen für זכה (mit Verwechselung des ה und א, wie im aram. דכי und דכא und im hebr. קרה und קרא) vgl. דכיו Spr. $26_{28}$. Man braucht also nichts zu ändern, will man aber lieber eine hebräische Aussprache, so kann man זַכֹּתוֹ schreiben (zur Construction vgl. c. $42_{21}$. Hos. $5_{11}$. Ps. $106_{13}$. s. G.-K. § 142, 3b). Die Reinigung kann als physische oder als sittliche gedacht werden, als Befreiung von der Krankheit oder von dem Makel der Gottlosigkeit, am Besten als beides zusammen. Im zweiten Stichos החלי אם תשים bleibt freilich alles so sinnlos, wie es auch bei den anderen Erklärungen ist, man muss also wohl oder übel seine Zuflucht zur Conjectur nehmen. Stellt man zunächst die beiden Consonanten von אם um, da dies Wörtchen doch auf keine Weise einen Sinn giebt, so erhält man החלים als infin. oder als perf., noch von חפץ abhängig: Jahve gefiels, gesunden zu lassen vgl. c. $38_{16}$. Übrig bleibt אתשים oder nach LXX: אתשימו, also die nota acc. אֶת und das Object zu החלים, nämlich שים oder שימו, das in שֵׂיבוֹ, sein Greisenalter (I Reg. $14_{4}$), zu ändern wohl nicht allzu kühn ist. Er soll zu einem »guten Alter« kommen (Gen. $15_{15}$), soll »noch sprossen im Greisenalter, saftig und grünend sein« (Ps. $92_{15}$), wie Hiob, der nach seinem Aussatz noch 140 Jahr lebt, Kinder und Kindeskinder sieht und dessen Ende seinen Anfang in Schatten stellt (c. $42_{12}$ff.). In dem aus unserer Scansion hervorgegangenen dritten Stichos wird אשם in משא umzukehren sein; מַשָּׂא נֶפֶשׁ bedeutet Hes. $24_{25}$ Lust der Seele und bezeichnet dort wie hier die Kinder. An den Satz: die Lust seiner Seele wird er sehen, zu dem wieder Job. $42_{16}$ zu vergleichen ist, schliesst sich im vierten Stichos das Wort זרע unmittelbar an als Apposition zu משא, macht dann aber die Lesart der LXX: אֶרֶךְ יָמִים wünschenswerth, obgleich der hebr. Wortlaut als Relativsatz zur Noth gehalten werden könnte. Soll er langlebigen Samen sehen, so muss er selber lange leben — wie Hiob. Dass dieser Vierzeiler sich an das Buch Hiob anlehnt, liegt auf der Hand. Zwar stirbt Hiob nicht, bevor er jenes blühende Alter erlangt, aber dass der Gedanke auch in diesem Buche nicht fremd ist, zeigt c. $14_{13}$: o dass du in Scheol mich verbürgest und dann meiner gedächtest — und wer weiss, ob nicht die ursprüngliche Hiobssage den Hiob wirklich sterben und dann wieder belebt werden liess, ja, ob das nicht in dem ursprünglichen B. Hiob, das ja allerlei Alterationen durch fremde Hände aufweist, einmal hinter c. $42_{6}$ zu lesen gewesen

Lässt sie sehen das Licht, satt werden,
Von seinem Übel spricht er ihn gerecht.

---

ist. Mag dem sein, wie ihm will, so passt dieser Vierzeiler als Gegensatz zu v. 9 und als Fortsetzung von v. 8: er ward entrückt — wer weiss, an welchen Ort? — die Menschen begruben ihn als Sünder, aber Jahve hat's anders beschlossen, der reinigt ihn, stellt ihn wieder her, lässt ihn glücklich werden wie Hiob. Ebenso begreift man jetzt, warum der Dichter c. 52₁₅ sagt: man wird etwas erleben, was man noch nie gehört hat, wenigstens nicht in der Heidenwelt, und c. 53₁: wer glaubt unserem Orakel! und warum er mit dem לקח v. 8 auf Henoch und Elia anspielte. — Der erste Stichos des folgenden Vierzeilers geht, wenn man sich wieder durch das Metrum leiten lässt, bis בידו: Jahves Anliegen ist in seiner Hand, d. h. er wird das Volk, das er entsündigt hat, aufrichten und die Heiden erleuchten, die staunend die an ihm geschehene unerhörte Wunderthat vernehmen werden. Das ist eine Parallele, aber eine ausschliessende, zu Dtjes.s Erwartung, dass das Anliegen Jahves, Israel wiederherzustellen und die wahre Religion unter dem Rest der Heiden zu begründen, durch Cyrus Siege, durch göttliche Machterweise geschichtlich-wunderbaren Characters durchgefürt werden soll. Der zweite Stichos dieses Vierzeilers umfasst das letzte Wort von v. 10 und die beiden ersten von v. **11.** Die LXX hat auch hier wieder den besseren Text, es ist zu lesen: יְחַלֵּץ מֵעָמָל נפשו, er befreit von Mühsal seine Seele, d. h. nicht von der bisher geschilderten Mühsal, denn damit sind wir längst fertig, sondern: der Gottesknecht wird nicht abermals so, wie c. 50₄ff. und in unserer Dichtung geschildert ist, zu kämpfen und zu leiden haben, sondern seine Ziele mit göttlicher Leichtigkeit und Überlegenheit erreichen, weil alle Welt sich dem Wunder beugt. Das zweite Distichon ist zu suchen in den Worten יראה bis יצדיק. Dass sie im hebr. Text sinnlos sind, wird doch zugegeben werden müssen: »wegen (oder ohne) Mühsal seiner Seele wird er sehen (was denn?), satt werden« ist völlig ungeniessbar. Auch Oorts יִרְוֶה für יראה hilft nicht viel. Womöglich noch schlimmer ist die Fortsetzung: durch sein Wissen(!) wird er (der Mensch!) gerecht machen ein Gerechter den Vielen, wo Streichung von צדיק (Oort) nur den allergeringsten Anlass beseitigt. Da die beiden ersten Wörter des Distichons zum Stichos nicht ausreichen, so drängt sich schon deswegen der Text der LXX auf: יִרְאֶה אוֹר יִשְׂבַּע; אור ist im hebr. Text wegen seiner Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden Wort ausgefallen. Das Licht ist nicht das Lebenslicht oder das der Religion, sondern das Bild der Freude vgl. z. B. Ps. 112₄. 97₁₁. Spr. 13₉. Job. 29₁₄. השביע steht auch sonst neben הראה (Ps. 91₁₆. 17₁₅) und hat wie dieses נפש zum nächsten Object (58₁₁). Der Gottesknecht erlebt künftig nur noch Freude und reichliche Befriedigung. Der letzte Stichos besteht aus den beiden Wörtern ברעתו יצדיק, die nicht in enger Verbindung mit dem Folgenden stehen können, obgleich dem Anschein nach schon der Vf. von Dan. 12₃ sie in der jetzigen Verbindung fand, wenn nicht umgekehrt die Stelle Dan. 12₃ (die auch von der Auferstehung und dem Leuchten der Lehrer spricht) die gegenwärtige Confusion veranlasst hat. Mit dem Gedanken, dass der Gottesknecht durch seine Erkenntnis, sei es durch die Kenntnis anderer von ihm oder durch seine Kenntnis der Thora »den Vielen Gerechtigkeit schafft« (so findet sich Dillm. mit dem unmöglichen Dativ ab), quält man sich vergebens, wenn man nicht annehmen will, dass der Dichter stümpere und eigentlich vom Lehren, statt vom Erkennen sprechen wolle. Die Vermuthung ברעתו findet Dillm. »zum Erstaunen«, er sollte widerlegen und nicht erstaunen, denn immerhin ist diese Vermuthung besser als seine eigene Meinung, dass der Dichter stümpert und einen Sprachfehler macht. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass der Dichter sollte einem Menschen die Fähigkeit oder Befugnis zugeschrieben haben, andere factisch oder forensisch gerecht zu machen; die Danielstelle kann schon deswegen nicht verfangen, weil der Begriff צדק im B. Daniel ohnehin sehr singulär gebraucht wird (8₁₄); um das gewöhnliche richterliche הצדיק kann es sich ja nicht handeln. Subject muss Gott sein,

Ein Spott ist mein (?) Knecht den Vielen,
Doch ihre Sünden, er lud sie auf,
[12]Darum wird er erben unter Grossen
Und mit Starken Beute theilen.

---

wie er es im Vorhergehenden ist. Dann ist aber יַצְדִּיקֵהוּ zu lesen, wodurch zugleich die erforderlichen drei Hebungen herauskommen. Die »Erkenntnis« passt auch bei dieser Lesung nicht. Was dagestanden hat, ergiebt sich aus der Beantwortung der Frage, weswegen der Knecht einer Rechtfertigung bedarf: er muss vor den Menschen, die ihn für einen Gottgeschlagenen gehalten haben, wegen seiner Krankheit gerechtfertigt werden. Darum ist zu lesen מֵרָעָתוֹ, von seinem Übel. רעה heisst auch Job. $42_{11}$ das, was Hiob erlitten und was ihn in bösen Verdacht gebracht hat; מן steht wie II Sam. $3_{28}$. Der Sinn ist einfach: durch seine wunderbare Wiederherstellung und reichliche Entschädigung rechtfertigt ihn Jahve vor den Menschen, die er ihm gewinnen soll, von seinem verdachterregenden, seine Wirksamkeit verhindernden Leiden (vgl. auch Gen. $20_{16}$). Paulus gebraucht den Ausdruck נצדק מן Röm. $6_7$ sogar in dem Sinn: zu Recht befreit sein von einer Sache. was hier ohne Weiteres anwendbar wäre. Sachlich könnte aus dem N. T. herbeigezogen werden I Tim. $3_{16}$: Christus ist offenbar geworden im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, der letztere hat den leidenden und sterbenden Jesus als den Christus erwiesen. — Die beiden letzten Tetrastiche gehen von צדיק in v. 11 bis zum Schluss des cap.s, das erste geht bis שלל v. 12. Der erste Stichos lässt sich zwar übersetzen: gerecht ist mein Knecht den vielen, auch würde dieser Satz sich der vorhergehenden Aussage über die öffentliche Rechtfertigung anschliessen, aber er wäre ziemlich nichtssagend; und abgesehen davon, dass man בעיני רבים und ein vorgesetztes יהיה erwarten sollte, scheint es doch, dass dieser Stichos im Gegensatz zu den folgenden stehen soll: »aber ihre Schulden, er trägt sie«, weil dieser sonst lauten würde: והוא סבל ע', vgl. v. 4. Ich vermuthe daher, dass צדיק unter dem Einfluss des vorhergehenden Wortes aus צְחֹק (oder incorrectem צחוק), Gegenstand des Spottes, entstanden sei vgl. Job. $12_4$. Jer. $20_7$. Also: ein Spott war er für die grosse Menge, dennoch ihr Sündentilger. **12** »Darum«, sowohl wegen der unverdienten Missachtung, als wegen seines Verdienstes, »will ich ihm zutheilen unter Grossen« (lies בְּרַבִּים, da auch עצומים artikellos ist). Nach dem hebr. Text, nicht nach dem griechischen, lässt plötzlich der Dichter wieder Jahve reden. Eine solche Abwechselung kommt ja auch sonst wohl einmal vor ($3_4$), aber wahrscheinlich ist sie hier nicht, weil durch nichts motivirt. Vielleicht liest man also richtiger in v. 11 עבדו, und jedenfalls verdient in v. 12 das יִנְחַל לו der LXX vor dem אחלק לו des hebr. Textes den Vorzug, weil חלק gleich im folgenden Stichos wiederkehrt. רבים und עצומים kann heissen: viele und zahlreiche, aber auch: Grosse und Gewaltige; für das erstere scheint zu sprechen der Umstand, dass רבים vorher und nachher »viele« bedeutet (wenn man nicht an diesen beiden Stellen רעים lesen will), für das letzere aber der Sinn. Denn wenn's an's Theilen und Erben geht, so theilt man lieber mit wenigen als mit vielen; die Verheissung wäre also bei der ersteren Übersetzung etwas absonderlicher Art; auch begreift man nicht recht, wie die Menge zum Raubtheilen kommt, bei Fürsten und Gewaltigen dagegen versteht es sich leicht, und wer mit ihnen gleiche Theile erhält und unter ihnen erbt, kommt gut weg und steht ihnen gleich. Natürlich ist das Beutetheilen eine sprüchwörtliche Redensart wie Spr. $16_{19}$; der Sinn ist, der Gottesknecht wird mit den Mächtigen der Erde auf gleichem Fuss verkehren. Ist er der Wiederhersteller Israels und der grosse Gesetzeslehrer der Völker, so ist dies ein durchaus natürlicher Gedanke. Nicht blos das Judenthum stellte die Schriftgelehrten hoch (Sir. $11_1$), man weiss ja, wie z. B. Solon von Krösus ausgezeichnet wurde, darf auch an die Ehren religiöser Personen bei den Römern erinnern, der Vestalinnen, des rex sacrorum u. dgl.; der Hohepriester der nachexilischen Gemeinde trägt den Purpur. Der Dichter ist mit diesem Vierzeiler zum Anfang c. $52_{13}$ff. zurückgekehrt. — Der letzte

Dafür dass er hingegossen hat*) seine Seele
Und mit Abtrünnigen gerechnet ward,
Da er doch die Sünden vieler trug
Und für die Abtrünnigen eintrat.

*) zum Tode

---

Vierzeiler v. 12b.c. wiederholt nur noch einmal den Grund der Erhöhung des Gottesknechtes. Er hat seine Seele, d. h. sein Blut, in dem die Seele ist (vgl. Gen. 9 4 wo דָמוֹ richtige Glosse ist), hinströmen lassen zum Tode. לַמָּוֶת darf man als Glosse streichen, da es auch Ps. 141 8 fehlt und der Stichos sonst zu lang ist. Er hat ferner die Schmach auf sich genommen, sich mit den Abtrünnigen zählen zu lassen, während (v. 12b Zustandssatz) er doch ihre Sünde trug. יַפְגִּיעַ ist wohl zu מַפְגִּיעַ, Mittelsmann, Vertheidiger (c. 59 16) oder Fürbitter (Jer. 36 25), zu stellen; es liesse sich auch als denom. von מִפְגָּע (Job. 7 20) ansehen: das Angriffsziel abgeben, wohl nicht für die Missethäter als Angreifer, sondern als Angegriffene, zu ihren Gunsten (vgl. v. 6). — Zum Verständnis der Dichtung ist auseinander zu halten, was über die vom Dichter und seinem Volk miterlebte Vergangenheit und was über die ihm geoffenbarte Zukunft des Gottesknechts gesagt wird. Die Vergangenheit wird so geschildert, dass man fast gezwungen ist, eine reelle Grundlage für dies Lebensbild in dem Leben eines Zeitgenossen anzunehmen. Zwar lehnt sich der Dichter ziemlich stark an Jeremia und Hiob an, aber der abweichenden Züge sind genug, um diese Anlehnung nicht für mehr als schriftstellerische zu halten: Jeremia und Hiob haben sehr oft ihren Mund zur Klage geöffnet und betrachten ihre Leiden durchaus nicht als Büssung fremder Sünden; wenn der Dichter des Hiob unser cap. gekannt hätte, würde er sich bei seiner Frage: warum leidet der Unschuldige? damit haben auseinandersetzen müssen. Wir stehen hier vor einem geschichtlichen Räthsel, das wir nicht lösen werden, um so weniger, als wir nicht einmal die Abfassungszeit der Ebed-Jahvelieder sicher bestimmen können; wenn auch vor der Hand die Zeit zwischen dem Exil und Esra als die wahrscheinlichste gelten mag, so hindert doch nichts, den Dichter vom B. Maleachi abhängig sein zu lassen, statt umgekehrt, und noch weiter in der Zeit herabzugehen. Es wäre keineswegs unerfreulich, wenn wir die dunklen Jahrhunderte vom Exil bis auf die Makkabäerzeit uns von einer Gestalt erhellt denken dürften, wie die hier gezeichnete ist. Dass die Historiker nichts von ihr wissen, ist noch viel weniger auffällig, als dass sie von einem Amos, Hosea, Micha u. s. w. nichts melden oder dass wir den Namen eines Dtjes. nicht kennen. Mindestens ebenso sehr wie das Lebensbild spricht die Weissagung von dem künftigen Geschick des Gottesknechts dafür, dass wir in ihm ein Individuum und kein Collectivum zu sehen haben. Es geht weit über die Bedürfnisse des dichterischen Individualisirens hinaus, wenn der Knecht nach Tod und Begräbnis nicht blos noch leben wird (wie ein Collectivum) oder wieder leben wird (wie eine im Volk liegende unausrottbare Kraft, wie eine Wurzel, die immer wieder ausschlägt), sondern wenn er sogar Kinder haben und an ihrem langen Leben sich erfreuen wird. Er wird nicht etwa, nachdem er für Gott gestorben ist, durch einen Geistesgenossen ersetzt, sondern persönlich wieder lebendig gemacht, nur so kann das allgemeine Urtheil, dass er ein Gottgeschlagener gewesen sei, widerlegt werden, während es keinem unter dem Schein der Gottlosigkeit am Aussatz gestorbenen Gottesmann nützen könnte, wenn andere Propheten nach ihm Kinder haben und glücklich sind. Der Mann, der die Wiederbelebung des Gottesknechts erwartet, braucht nicht an eine allgemeine Unsterblichkeit und Auferstehung zu glauben, stellt er doch jene Wiederbelebung als etwas Unerhörtes, Unglaubliches, ihm selber erst durch Offenbarung kund Gewordenes hin; immerhin dürften, wenn er auch den Heiden nichts Ähnliches zutraut, in seinem Volk die Vorbedingungen zu dieser Erwartung vorhanden gewesen sein. Unwillkürlich wird man an den Zusatz zum B. Maleachi (c. 3 23 f.) erinnert, dass Elia vor dem jüngsten Tage wiederkommen soll, um die Väter und Söhne mit einander zu versöhnen: mag dies in noch so später Zeit zugesetzt sein, so beruht es

*54 [1] *Juble, Unfruchtbare, die nicht [gebar,* *brich aus und jauchze, die nicht [kreiste!*
*Denn mehr sind die Söhne der [Verwüsteten,* *als die Söhne der Vermählten, spricht [Jahve.*
[2] *Mache weit den Platz deines [Zeltes* *und die Decken spanne aus, spare [nicht,*
*Mache lang deine Zeltstricke* *und deine Pflöcke mache fest.*

---

doch bei der eigenthümlichen Aufgabe, die dem Elia zugewiesen wird, ohne Zweifel auf älteren Elialegenden. Von Hiob ist schon die Rede gewesen; Jesum hielten bekanntlich manche für den wiederbelebten Täufer Johannes oder für Elia, für Jeremia oder sonst einen leiblich zurückgekommenen alten Propheten; auch von Henoch wird in den jüngeren Theilen des Henochbuches angenommen, dass er nach seiner Entrückung wieder unter den Menschen lebt und wirkt. Einzelnes hiervon, z. B. die Wiederkehr Jeremias, ferner Stellen wie c. 26 19. Dan. 12 3, könnten grade auf unsere Dichtung zurückgehen; aber es bleibt genug Stoff für die Annahme, dass unser Dichter den Gedanken nicht ganz neu geschaffen hat; und wenn man den Gebeinen des längst verwesten Elisa die Kraft zutraute, einen beliebigen Todten durch zufällige Berührung wieder lebendig zu machen, so kann auch zur Zeit des Dichters die Vorstellung möglich gewesen sein, dass ein Begrabener von Gott wieder belebt werden und Kinder bekommen kann. Trotzdem bleibt es für den Dichter das grösste Wunder, das die Welt umwandeln wird. Uns ist es noch wunderbarer, dass ein alttestamentlicher Frommer, Dichter, Ekstatiker ein Bild zeichnet, das sich nach Jahrhunderten realisirt, mag es auch in manchen und nicht unwesentlichen Zügen hinter dieser Verwirklichung zurückbleiben. Es zeigt sich darin die innere Verwandtschaft der alttestamentlichen Religion mit dem Christenthum, allerdings auch ihre Inferiorität, sofern sie den höchsten Gedanken denken, aber nicht verwirklichen kann. Gegen unser Ergebnis, dass nämlich der Dichter die Wiederbelebung eines bestimmten, einzelnen, am Aussatz gestorbenen Menschen erwarte, wird man wohl nicht einwenden, dass diese Erwartung zu kühn oder zu abenteuerlich sei, um sie einem alttestamentlichen Schriftsteller zuzuschreiben: ist die Erwartung des Apokalyptikers Dan. 12, dass die Welt in $3^1/_2$ Jahren verwandelt werden und viele Todten auferstehen sollen, weniger kühn? Hingegen darf man vielleicht unsere Dichtung als Beweis dafür ansehen, dass die spätere Auferstehunglehre nicht ganz und gar fremdes Gewächs ist, meint doch der Dichter, dass von dem, was er ankündigt, die Völker noch niemals etwas gehört haben c. 52 15.

54 **1—6** nimmt nicht die geringste Notiz von der Dichtung c. 52 13—53 12, schliesst sich dagegen so eng wie möglich an die vorhergehenden Stücke an; wie diese tröstet es Zion und verheisst die glänzende Wiederherstellung. Die Rede hat lyrische Haltung, ohne zum eigentlichen Gedicht zu werden. **1** Zion ist gemeint, wird aber nicht genannt, offenbar deshalb, weil das Gedicht c. 51 17—52 12 unmittelbar vorherging. Zion ist unfruchtbar, hat nicht geboren vgl. c. 49 20 f., ist traurig vereinsamt (vgl. II Sam. 13 20) und nicht vermählt (בעולה denom. von בעל, Eheherr), nämlich von Jahve getrennt, trotzdem wird sie mehr Kinder haben, als eine Verheirathete, eine zahlreichere Bevölkerung, als ein Volk, das in normalen Umständen lebt. Dtjes. muss an einem Ort gelebt oder Verbindungen gehabt haben, die ihm einen grossen Eindruck von der Menge der Juden ausserhalb Palästinas machten. רנה wird, da es den Stichos überfüllt, von einem Abschreiber hinzugesetzt sein, es kann hier so gut fehlen wie c. 52 9. **2** vgl. 49 19. 20. משכנותיך fehlt in der LXX und ist ein unnützer, prosaischer Zusatz, schon des Plurals wegen verdächtig. Für יטו erwartet man תַּטִּי oder הַטִּי vgl. LXX, zur Noth lässt es sich mit dem nachfolgenden juss. zusammenschmieden (halte nicht zurück, mögen sie ausspannen). Die Stricke, über denen die Teppiche ausgespannt werden, müssen lang sein,

[3] . . . . . . . . . . . denn nach rechts und links wirst du [ausbrechen,
*Und dein Same wird Völker in [Besitz nehmen* *und verwüstete Städte bewohnen.*

[4] *Fürchte nicht, denn du wirst nicht [zu Schanden,* *und sei nicht beschämt, denn du wirst [nicht enttäuscht,*
*Denn die Schande deiner Jugend [wirst du vergessen* *und der Schmach deiner Wittwen-[schaft nicht mehr gedenken.*

[5] *Denn dein Gemahl ist dein Schöpfer,* *Jahve der Heere sein Name,*
*Und dein Erlöser der Heilige [Israels,* *der Gott der ganzen Erde geheissen.*

[6] *Denn wie ein verlassenes Weib* *und eine geistbetrübte hat er dich [gerufen,*
*Und ein Jugendweib, dass es ver-[schmäht würde!* *spricht [Jahve], dein Gott.*

---

weil das Zelt gross werden soll, darum müssen auch die Zeltpflöcke, weil sie eine grosse Last zu halten haben, stark befestigt werden. Zus Aussprache von יתדתיך mit bleibendem ē s. O. S. 320. **3** schliesst sich an v. 2 in Bild und Gedanken nicht so an, wie man nach dem כי verlangen darf, denn die Aufforderung an Zion, die Wohnung geräumig zu machen, kann doch nicht damit motivirt werden, dass die Bewohner nach rechts und links »ausbrechen« (aus dem Jahvisten Gen. 28 14. 30 30. 43. Ex. 1 12), die südlichen und nördlichen Landstriche bevölkern werden; noch weniger passen dazu die folgenden Stichen v. 3b: dein Same wird Völker in Besitz nehmen (vgl. Gen. 24 60. 22 17), das davidische Reich durch Unterwerfung der Nachbarvölker wiederherstellen, und die verwüsteten Städte Palästinas wieder bewohnen, denn dass Zion etwa das ganze Volk bedeutete, ist nach dem Bilde v. 2 (mache den Platz deines Zeltes weit) nicht wahrscheinlich. Es wird demnach der erste Stichos ausgefallen sein, der eine Aufforderung zur Freude wie v. 1 oder zur Furchtlosigkeit wie v. 4 enthielt und durch das כי begründet wurde. Auch das Metrum verlangt noch einen Stichos, denn auch hier sind, wie durchgehends bei Dtjes., je vier Distichen enger mit einander verbunden. v. 3b gehört zu den wenigen Stellen, in denen Dtjes. etwas über die nächste Zeit der Befreiung hinausgeht und verräth, dass seine Zukunftshoffnungen mit denen der Mehrheit übereinstimmen (vgl. c. 55 3 ff.), was bei seiner Anlehnung an die älteren Weissagungen nicht zu verwundern ist. **4** Zion soll sich nicht schämen (niph. subjectiv), denn sie wird nicht Schimpf machen d. h. haben (hiph. objectiv). Denn sogar die frühere Schande soll in Vergessenheit gerathen, diejenige, die sie als עלמה, als junges Eheweib, d. h. in der Zeit vor dem Exil durch die Ägypter und Assyrer erlitt, und die Schmach ihrer Wittwenschaft, d. h. des Exils. So lange Israel als Staat bestand war es verheirathet; seit dem Exil wohnt Jahve nicht mehr in Zion, wohin er ja nach c. 52 8 erst bei der Befreiung zurückkehrt. Er wohnt für Dtjes. wohl auch nicht bei den Exulanten oder gar bei der über alle Welt verbreiteten Diaspora, sondern im Himmel (c. 40 22) und hat augenblicklich keine Wohnstätte auf Erden. Dass Dtjes. auf die letztere trotz allem Universalismus und aller Begeisterung für Jahves Grösse nicht verzichtet, zeigt, wie zähe der geschichtliche Thatbestand festgehalten wird und wie die nationalen Interessen Israels ihren Vorrang in der Religion selbst bei der idealsten und vorurtheilsfreiesten Denkweise behaupten. Die Wörter auf ût, ît nehmen im sing. vor Suffixen häufig das ֵי der Pluralendung ôt an s. O. § 131 k. **5** Jahve ist der Gott der ganzen Erde, aber Zions Ehegemahl. יקרא, er wird geheissen, gilt als Gott der Welt, ist sehr phrasenhaft. Wenn v. 5b allein stände, würde man übersetzen: dein Erlöser, der Heilige Israels, wird Welt-

*[7] *In einem kleinen Augenblick verliess [ich dich,*
*doch mit grossem Erbarmen sammele [ich dich;*
*[8] Im Zorn verbarg ich mein Ge- [sicht vor dir,*
*doch mit ewiger Huld erbarmte ich [mich dein,*
*Spricht dein Erlöser Jahve.*

---

gott genannt werden, was erträglicher wäre und als Gegensatz zu der Schmach v. 4b gedacht werden könnte, aber v. 5a macht dies leider unmöglich. Mit dem 'לכל־הא der LXX lässt sich auch nichts anfangen. In v. 5a ist בֹּעֲלַיִךְ punctirt in der Meinung, dass von einer neuen Heirath zwischen Jahve und Israel die Rede sei, aber das ist wenigstens nicht die Meinung von v. 6, und ob es aus der Wittwenschaft von v. 4 geschlossen werden darf, das ist doch zweifelhaft, eine förmliche Scheidung will Dtjes. ja auch c. 50 1 nicht zulassen. Darum spricht man doch wohl besser בְּעָלַיִךְ; der plur. wie in אדנים. **6** Aus metrischen Gründen ist oben יהוה aus v. 6a in v. 6b verpflanzt. »Wie ein verlassenes Weib hat er dich gerufen«; es handelt sich um ein Weib, das nicht entlassen, sondern von ihrem Manne, der ihrer überdrüssig ist, allein gelassen ist, nicht mehr im Harem von ihm angerufen oder zu ihm, in seine Gesellschaft gerufen wird (vgl. Est. 1 11. 19. 2 14); die polygamischen Verhältnisse werden auch in v. 6b vorausgesetzt. Ein solches Weib ist tief gekränkt und betrübt (רוח wie oft von der Stimmung). Sonderbar ist, dass Ew. den Fehlgriff thun konnte, an die erste Berufung Israels zu denken; grade auch seine vortreffliche Übersetzung des folgenden Ausrufs כי תמאס hätte den richtigen Fingerzeig gegeben: כי — ו ist wie אף כי Gen. 3 1 ein Ausruf ungläubigen Staunens »und dass«. Wie wäre es möglich, dass ein Jugendweib, eine Jugendliebe, wirklich verschmäht werden könnte; es kann wohl eine kleine Zeit von ihrem Manne vernachlässigt, aber nicht ganz aufgegeben werden, er kehrt immer wieder zu ihr zurück. Verkehrt ist es, vor תמאס ein כ einzusetzen und das כי mit »wann« oder »weil« zu übersetzen oder zu streichen; überall verliert dabei der Satz, und das imperf. תמאס spricht für den masor. Text. Zu der selteneren Aussprache des Suffixes von קְרָאָךְ mit ā s. O. S. 468.

**7—10** enthält einige lose angehängte Trostsprüche, deren Text und Metrum manches Auffällige bieten. Es sind jetzt dreimal fünf Stichen, während sonst Dtjes. durchaus in der Distichenform schreibt, nur c. 40 12—16 hatten wir ebenfalls 3×5 Stichen (S. 268), jedoch von ebenmässigerem Bau sowohl der Strophen wie der Stichen. **7. 8**, der Zorn währte nur einen Augenblick, die Gnade ist ewig vgl. Ps. 30 6. »In einem kleinen Augenblick« ist eine Hyperbel, die mit derjenigen von c. 42 14: seit urlanger Zeit habe ich geschwiegen, einen characteristischen Gegensatz bildet; beide Hyperbeln zeigen, wie sehr sich Dtjes. von seiner Stimmung beherrschen lässt und wie wenig man seine Worte auf die Waagschale legen darf, da er es selbst nicht thut. de Lag. hat, wenn ich nicht irre, irgendwo רֹגֶז für רגע vorgeschlagen, aber der »kleine Zorn«, den die LXX in v. 8 hat, ist kaum besser, stimmt wohl sogar mit der Intention des Vf.s viel weniger, der um so überschwänglicher trösten kann, je grösser der Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen Unglück und dem demnächstigen Glück ist. Allerdings kommt der Gegensatz zu רגע erst am Schluss von v. 8a, aber es wäre möglich, dass גדולים v. 7 und עולם v. 8 mit einander vertauscht sind. In v. 7b tritt für das Bild die Sache ein, das Volk soll gesammelt werden. »Kraft des Gegensatzes« will Dillm. קבץ durch »an sich ziehen« wiedergeben, was es nicht bedeuten kann. In בשצף קצף erklärt man das erste Wort nach Spr. 27 4: שטף אף als aus שטף dem Reim zu Liebe geändert: als schwoll der Groll, verbarg ich u. s. w. Aber dass man dies Wortgeklingel dem Dtjes. zutrauen darf, möchte ich bezweifeln, ausserdem bildet die erste Hälfte von v. 8a einen unförmlichen Stichos, aus dem man zwei machen könnte, wenn nicht ohne Zweifel die zweite Hälfte von v. 8a den zweiten Stichos darstellte. Daher halte ich שצף für einen stehen gelassenen Schreibfehler und streiche mit der LXX das רגע in v. 8a, das vielleicht eingesetzt ist,

[9] *Wie in den Tagen Noahs ist mir dies:*
*Wie ich geschworen habe, dass Noahs Wasser nicht mehr über [die Erde kommen,*
*So habe ich geschworen, dir nicht zu zürnen und dich nicht [zu bedräuen;*
[10] *Mögen die Berge weichen und die Hügel wanken,*
*Soll meine Gnade nicht von dir [weichen und mein Friedensbund nicht wanken,*
*Spricht dein Erbarmer Jahve.*

---

nachdem, wie oben als möglich erschien, עולם mit גדולים den Platz gewechselt hatte. **9** Wieder eine Frucht aus der Lecture des Jahvisten (Gen. 8 20—22). כי־מי wird von den meisten alten Übersetzern כימי, wie in den Tagen, ausgesprochen, ohne Zweifel mit Recht, die Conjunction כי ist überflüssig, מי נח, Wasser Noahs, schon deswegen stilistisch unangenehm, weil es gleich hinterher noch einmal vorkommt, und was soll schliesslich der Satz bedeuten: dies ist mir das Wasser Noahs? Scherzhaft ist die Einrede, dass זאת bei כימי auf die gegenwärtige Zeit gehen müsste; selbstverständlich bedeutet es: diese Sache. Wie Jahve nach dem Strafgericht der Sündfluth schwor, dass diese nicht wieder kommen soll, so hat er auch jetzt geschworen, das Exil über Israel nicht wieder zu verhängen. Der Sinn ist also klar genug, der Versbau jedoch mangelhaft. Für אשר, das an Jer. 33 22 eine nicht sehr sichere Stütze hat, wird כאשר gelesen werden müssen. Vom Schwur Jahves sagt der Jahvist Gen. 8 21 f. nichts, aber auch in der Genesis lieben es die Späteren, das einfache »Sagen« des Jahvisten durch den Schwur zu überbieten (das auffälligste Beispiel Gen. 24 7). Bei den beiden letzten infin. mit מן privativ. vermisst man ein עוד, das die LXX hat; der Vers wird allerdings dadurch noch schlechter. **10** כי concessiv. Wenn auch eine Erschütterung der ganzen Welt kommen sollte, wie in der Sündfluth, so wird doch Jahves Freundschaftsbund (vgl. איש שלומי) unerschütterlich bestehen bleiben. Die Neuordnung der Dinge durch Jahve wird die Gewähr ewiger Dauer in sich tragen. Eine innere Begründung giebt Dtjes. nicht für diese Verheissung, es ist reine Hoffnung, die sich auf das Bedürfnis stützt, nicht auf Gründe. Wenn übrigens Dtjes. die c. 48 4. 5b. 7b. 8b. 10 ausgesprochenen Meinungen vom Character seines Volkes hegte, hätte er kaum so sprechen können wie hier. Der Vers erinnert an Jer. 31 35 ff. 33 20 ff. מאתך hat ē für ā s. G.-K. § 103 1 Anm. 1.

**11—14a** scheint einen neuen Absatz zu bilden: in überschwänglichen, oft nachgeahmten Bildern wird Zions künftiger Glanz geschildert. Wir erhalten diesmal dreimal drei Stichen, ohne entscheiden zu können, ob Dtjes. absichtlich von seinen gewöhnlichen Distichen abweicht oder ob Verstümmelungen oder Zusätze anzunehmen sind. **11** סערה ist schwerlich part. qal, denn der Sinn »Stürmende« passt an sich nicht und nicht zu עניה, sondern part. pual oder poal mit abgefallenem מ (vgl. Hos. 13 3); ebenso wird נחמה (vgl. Hos. 2 3 רחמה) nicht perf., sondern part. pu. sein. Den folgenden Satz fasst man gewöhnlich so: ich lasse lagern deine Steine (Ew. vielleicht besser: אדניך, deine Grundfesten) in Antimonium; letzteres soll der kostbare Mörtel sein und bewirken, dass die Steine ähnlich schwarz eingefasst erscheinen, wie die Augen der orientalischen Schönen, die mit demselben Stoff Ränder um die Augen zeichnen. Was für eine barocke Idee, Augenschminke als Mörtel zu verwenden, damit die Steine »wie Frauenaugen« hervorleuchten! selbst wenn Dtjes. ein Weib gewesen sein sollte, kann man das nicht für möglich halten. Ob Antimonium, das gewöhnlich in metallischen Verbindungen auftritt, sich zum Mörtel eignet, weiss ich nicht, aber der Vf. würde wohl die Steine näher bezeichnet haben, die bei dieser Schminke wie Augen leuchten. Da vom Ornamentiren die Rede ist und der Vf. wohl nicht den Hauptaccent auf den Mörtel gelegt hat, so darf man an die אבני־פוך ורקמה denken, die nach I Chr. 29 2 zum Tempelbau verwendet werden

* [11] *Du Elende, Umstürmte, nicht Getröstete,*
*Siehe ich fasse in Bunterz deine Steine* — *und werde dich gründen in Saphiren,*
[12] *Und werde Rubinen machen zu deinen Zinnen*
*Und deine Thore zu Karfunkelsteinen* — *und deine ganze Einfassung zu Edelsteinen.*
[13] *Und alle deine Erbauer sind von Jahve gelehrt,*
*Und gross wird sein die Wohlfahrt deiner Söhne,* — [14] *in Heil wirst du dich gründen.*

---

und augenscheinlich zum Verblenden, zu mosaikartigen Zeichnungen auf den Wänden und dgl. dienen; dazu mochten die Krystalle mancher Antimoniumverbindungen geeignet sein, doch könnte es sich auch um Steine mit bunten Streifen handeln, die mit Antimonium nichts gemein haben, als etwa die Farbe. Wellh. will נֹפֶךְ schreiben, was nicht nöthig zu sein scheint. הרביץ mit ב ist wahrscheinlich ein technischer Ausdruck wie unser: einlegen mit etwas. Die Fundamentmauern sollen bestehen aus Saphiren, d. h. nicht aus den heute so genannten Edelsteinen, sondern aus dem weicheren Lapis Lazuli; vermuthlich sollen wir uns vorstellen, dass diese Mauern aus der Erde hervorragen, etwa zur Höhe der Stufen, die zu dem Prachtbau hinaufführen. **12** Den Gegensatz zu den blauen Grundmauern bilden die Zinnen aus Rubinen, wenn man כדכד (griechisch Chalkedonier, aus כרכדון verballhornt) mit כידד, Funke, combiniren darf. אקדח, von קדח, brennen, mag etwas Ähnliches sein, etwa der Karfunkel; die veränderte Ausdrucksweise: zu Karfunkelsteinen machen, soll wohl andeuten, dass die Thore nicht aus ihnen bestehen, sondern nur mit ihnen reich besetzt sein sollen. Unter גבול versteht man am Natürlichsten die Einfassung, die Hofmauer, *περιβολος,* nicht das Gebiet, denn wie könnte das zu Edelsteinen werden! Zion ist, wie es scheint, nicht als Stadt, sondern als Burg gedacht, daher deckt sich גבול mit der Ringmauer, während die Grenze einer Stadt immer über ihre Mauern hinausreicht, auch nicht in einer Einfassung sichtbar wird, die mit Edelsteinen verziert werden könnte; die Grenzsteine sind doch wohl mit כל־גבולך nicht gemeint. Während diese Sätze ebenso wie das Bild vom Zelt v. 2 den Eindruck einer rasch vorübereilenden poetischen Phantasie machen, sind sie Tob. 13$_{16}$f. und besonders Apk. 21$_{18-21}$ sinnlich aufgefasst und weiter ausgeführt. **13** Die beiden Stichen scheinen zu einem Vers verbunden zu sein, weil in beiden das Wort בניך vorkommt, aber grade deswegen hätten sie von eiander getrennt werden sollen; der zweite Stichos gehört zu v. 14a. Wenn der Vf. beide Male den Begriff Kinder hätte ausdrücken wollen, so würde er abgewechselt haben, daher ist in v. 13a בֹּנַיִךְ vgl. c. 49$_{16.17}$ zu sprechen, wodurch auch ein viel concreterer Gedanke entsteht: deine Erbauer sind alle von Gott gelehrt, um die Stadt nach seinem Plane zu erbauen (vgl. Ex. 31$_{3}$ff.). Dass die Bewohner Zions Gotteserkenntnis haben, würde in dieser tröstlichen Zusicherung künftiger Wohlfahrt allzu isolirt dastehen. In v. 13b ist ורב das prophetische Perfect, fortgesetzt **14a** durch das imperf.: in Heil (c. 45$_{8}$) wirst du dich gründen. צדקה ist Parallele zu שלום v. 13b. Die Vocalisirung von תכונני als hithpalel mit assimilirtem ת ist wohl besser als das pulal תְּכוֹנְנִי, du wirst aufgerichtet werden, was weniger sagt.

**14b—17** ist ein letzter Absatz, bestehend aus drei Doppeldistichen und die Fortdauer der Sicherheit verheissend. Der kleine Abschnitt hat sprachlich und wohl auch inhaltlich manches Bedenkliche und scheint mehr ein durch spätere Nachhülfe zurechtgemachter als originaler deuterojes. Text zu sein. **14b** »Sei fern«, d. h. fühle dich fern

** Sei fern von Drangsal, denn du wirst [nicht fürchten,* *und von Schrecken, denn er naht dir [nicht,*
[15]Wenn man streitet — nur nicht [von mir! wer streitet mit dir, fällt gegen dich.
[16]*Siehe, ich habe geschaffen den Künstler,* *der bläst in das Feuer der Kohle*
*Und hervorbringt die Waffe nach [seinem Geschäft,* *und ich habe geschaffen den Verderber zum Vernichten:*
[17]*Keine Waffe, gebildet wider dich, [wird Erfolg haben,* *und jede Zunge, die mit dir kämpft, [wirst du verdammen, —*
Das ist das Erbe der Knechte Jahves und ihr Heil von mir, ist Jahves Spruch.

---

»von Bedrückung, denn du wirst nicht fürchten«, nicht in die Lage kommen, dich fürchten zu müssen. Der Satz wäre ja umgekehrt leichter verständlich: fürchte dich nicht, denn du wirst fern sein von Bedrückung, aber das konnte der Vf. nicht gut sagen, weil Zion nicht jetzt schon sich fürchten kann vor einer Drangsalirung, die nach der vollbrachten glänzenden Wiederherstellung etwa sich einstellen könnte; unsere Stelle zeigt, wie ein Schriftsteller, dessen Sprache keine rechtschaffenen Tempora besitzt und die reine Zukunft, wie überhaupt das rein Geistige nicht auszudrücken vermag, sich zu helfen sucht, wenn er ein Nacheinander in die entferntere Zukunft projiciren will, wir würden sagen: du wirst von Druck frei sein, dich nicht einmal zum Voraus davor fürchten. מחתה kommt im objectiven und subjectiven Sinn vor als Schrecknis und Erschrecken, hier natürlich im ersteren. **15** hat manches Auffällige. הן ist ganz in aramäischer Weise für אם gebraucht; אותי hat, wenn es = אִתִּי ist, die auf der Verwechselung mit der nota acc. beruhende Aussprache, die sonst im B. Jes. vermieden ist. Bei der Vieldeutigkeit der Wurzel גור und des Ausdrucks נפל על sind sprachlich mehrere total verschiedene Übersetzungen möglich, über die, wenn der Text echt und richtig ist, nur der Zusammenhang entscheidet. v. 15b würde ohne Rücksicht auf den Context von jedermann übersetzt werden: wer bei dir als גֵּר wohnt oder wandert, wird dir zufallen. Ohne sonderliches Vertrauen zum Text, mag man zu גור nach Ps. $140_3$ ein Wort wie מלחמה hinzudenken, die Construction mit את entspricht dann der von עשׂה מלחמה, ערך מ' Gen. $14_{2.8}$, vgl. das pi. גֵּרָה und hithp. התגרה, also: wenn man Streit schürt. אפס steht häufig mit כי am Anfang eines Satzes: nur dass nicht; eine ähnliche elliptische Redensart haben wir vielleicht auch hier: meine nur nicht, es sei von mir, nämlich von mir angeregt (vgl. I Sam. $26_{19}$). Jahve bleibt Zion immer gnädig, reizt keinen Feind, wie früher die Assyrer und Chaldäer, mehr gegen sein Volk. מי ist nicht Fragepartikel, sondern pron. indefin. wie in (den unechten Stellen) c. $44_{10}$. $50_{10}$: wer immer mit dir Streit anhebt. עליך יפול kann nach dem Zusammenhang nicht heissen: wird dir zufallen, sondern nur: wird dir gegenüber fallen; es scheint allerdings fast, als ob ein Wortspiel beabsichtigt sei nach rabbinischem Geschmack (wer bei dir weilt, fällt dir zu), dann jedenfalls nicht von Dtjes. Oort will עליך in den ersten Stichos stellen, lässt damit aber יפול ein wenig kahl zurück. Mir scheint, dass sprachlich die Echtheit von v. 15 kaum aufrecht zu erhalten ist, sachlich nehme ich Anstoss an dem »nur nicht von mir«, was für Dtjes. auffallend schwach ausgedrückt ist; der Vers mag ein Lückenbüsser sein oder auf Conjectur beruhen. **16** Die beiden Distichen sind nicht glücklich gebaut; man würde lieber den letzten Stichos hinter dem הנה am Anfang sehen. Der Sinn scheint folgender zu sein: Jahve selbst hat den Schmied geschaffen, der allerlei Geräth, auch die schädliche Kriegswaffe, hervorbringt »nach seinem Geschäft«, wie es sein Geschäft mit sich bringt, Jahve hat auch den Verderber geschaffen, der die vom Schmied geschaffene Waffe zum Schaden anderer gebraucht. Hat Jahve beide geschaffen, so lenkt er auch ihre Thätigkeit. Waffen muss es geben, das hat Jahve einmal so bestimmt; von ihm stammt die

*55 [1] *Ha, alle Durstigen, geht zum Wasser,*
*und wer keine Kraft hat, esset!*
*Auf, kauft Korn ein ohne Geld*
*und ohne Kaufpreis Wein und Milch!*
[2] *Warum wägt ihr Silber dar für was kein Brod ist*
*und müht euch um was nicht zur Sättigung dient?*
*Hört doch auf mich und esset Gutes,*
*und es vergnüge sich am Fett eure Seele!*
[3] Neigt euer Ohr und geht zu mir,
hört, damit lebe eure Seele!

---

Schmiedekunst, die ja das ganze Alterthum, in unbewusster Anerkennung der culturhistorischen Bedeutung der Metallbearbeitung, auf die Götter oder gottähnliche Heroen zurückführt. Nun ist ja die Waffe ein unheimliches Ding, in dem wie durch Zauber die Gier nach Blut schlummert und das sich in dieser Gier nicht um schuldig oder unschuldig kümmert, — wenn nicht Jahve die Hand darüber hielte: Israel wenigstens soll durch keine Waffe gefährdet werden. Ein משחית war z. B. Sanherib oder Nebukadnezar; Dtjes. denkt sich diese Männer in volksthümlicher Weise als Gottesgeisseln, die Gott von Zeit zu Zeit zum Verderben aussendet. Es ist unbegreiflich, wie man als die Aufgabe des Verderbers die Vernichtung der vom Künstler geschmiedeten Waffe ansehen kann, hat doch der Vf. durch die appositionellen Participien: der da bläst in das Kohlenfeuer, der das Geräth hervorbringt (aus dem Feuer) nach seinem Geschäft, genug dafür gesorgt, dass wir unter dem Schmied uns weiter nichts denken sollen, als eben den Schmied, der ahnungslos und geschäftsmässig die mörderische Waffe schmiedet wie die Sichel und den Pflug, während umgekehrt der »Verderber« doch vernünftiger Weise nicht als wohlthätiges Wesen aufgefasst werden kann, wie er ja schon durch seinen Namen an den Würgengel von Ex. 12 23. II Sam. 24 16. Jer. 51 1 erinnert. Warum liess denn nicht auch Jahve den Waffenschmied lieber ungeschaffen, wenn er einen dazu schaffen muss, um die Waffen wieder zunicht zu machen! **17** Sollte wider Israel jemals eine Waffe geschmiedet werden, so wird sie keinen Erfolg haben. Natürlich ist auch hier nicht der Schmied der Bösewicht, sondern der, der ihn schmieden lässt. Auch d e n Gegner wird Israel siegreich bestehen, der mit den Waffen der Anklage und Verleumdung sich wider es erhebt. Der zweite Stichos in v. 17a ist zu lang und schleppend, wahrscheinlich ist למשפט eine, übrigens richtige Glosse. תקום אתך, die sich mit dir und mit der du dich erhebst (zum Wortkampf vor Gericht) — wieder ein einseitiger Ausdruck für einen reciproken Begriff s. zu c. 53 3. »Du wirst sie schuldig sprechen« nicht als Richter (wegen אתך), sondern als Sieger im Process, dessen Rede der Richter nur einfach bestätigt. v. 17b bringt, wenn wir von c. 44 26 absehen, zum ersten und letzten Mal den plur. עבדי י', der bei Tritojes. uns oft begegnet. Aber es fragt sich, ob nicht v. 17b wieder ein Lückenbüsser ist, da diese allgemeine Wendung: das ist das Erbe der Knechte Jahves u. s. w. bei Deuterojes. überhaupt und zumal in einer Rede an Zion höchlichst befremdet und da sie sich im Hiob, wo sie bei der Frage über das Schicksal der Frommen und Gottlosen am Ort ist, öfter in genau entsprechender Form findet (Job. 20 29. 27 13).

55 1—5, Einladung an die Durstigen und Hungrigen, sich umsonst zu laben, und Verheissung eines ewigen Bundes. **1** Der Anfang ist in einiger Verwirrung: dem Durstigen sollte der Hungrige entsprechen, nicht der, der kein Geld hat, das Geld kommt zweimal vor, ebenso die Aufforderung: geht, kauft Korn (letzteres in der LXX nur einmal). Wie es scheint, fordert das erste Distichon zum Essen und Trinken auf und fügt das zweite hinzu, dass man das ohne Bezahlung thun soll. Das erste כסף ist durch Flüchtigkeit des Abschreibers etwa aus כֹּחַ vgl. c. 44 12 entstanden; an dies Wort muss sich אֱכֹלוּ unmittelbar anschliessen, das erste לכו שברו also getilgt werden. הוי ist ein Anruf, der die Aufmerksamkeit erregen soll. שברו ist denom. von שֶׁבֶר, Getreide, also Korn aufthun, zeugmatisch auch mit יין und חלב verbunden. Selbstverständlich sind

*Gewähren will ich euch einen ewigen [Bund,*
*die beständigen Gnaden Davids,*
*[4] Siehe, zum Zeugen den Völkern [habe ich ihn gemacht,*
*zum Fürsten und Gebieter der Na- [tionen.*

---

Wasser, Korn, Milch, Wein nicht wörtlich zu nehmen und vom Segen des gelobten Landes zu verstehen, nach dem man zurückzukehren aufgefordert werde; gewiss muss man künftig auch im gelobten Lande den Wein bezahlen, wenn man keinen keltert, und ist denn etwa das לא-לחם v. 2 auch wirkliches Brod, nur aber grundschlechtes, von dem man nicht satt wird? Vielmehr meint der Prophet dasselbe, wovon er c. 442ff. spricht, leibliches Gedeihen gegenüber dem gegenwärtigen Jammer, Wiederaufrichtung zum Volk und Genuss der צדקה, des materiellen und sittlichen Heils, Ehre und Herrschaft über die Völker vgl. v. 3ff. Das bietet Jahve jetzt umsonst an, man darf nur kommen und nehmen. **2** Das Leben in der Fremde ist kein rechtes Leben, sondern nur Quälerei und Aufopferung ohne Sinn und Nutzen; dort muss man für »Nicht-Brod« Silber darwägen (poetischer Ausdruck für bezahlen, da man im gewöhnlichen Leben sich ohne Zweifel nur der Münzen bediente und das Wägen nur bei grösseren Zahlungen und im Verkehr mit Fremden vorkam), während Jahve gute Gaben umsonst giebt. Dass der Vf. bei dem Gelddarwägen nicht an Abgaben an die Babylonier oder gar an Ausgaben für Götzen denkt, ist klar. Er spricht wohl nicht blos zu den Juden in Babylonien, die nach seiner Darstellung kaum in der Lage waren, Silber darzuwägen; der Ausdruck: geht zum Wasser, scheint viel eher die Juden in des Vf.s Umgebung anzugehen, dann aber überhaupt die ganze Diaspora. Es ist eine Warnung, sich nicht in der Fremde einzuleben und irdischem Gewinn nachzujagen, der doch kein rechter Gewinn ist; wer nach höherem Leben trachtet, soll sich an Jahve wenden, sich an die prophetische Hoffnung halten. Das Ungewöhnliche in v. 1. 2 besteht darin, dass der Vf. sich ausnahmsweise nicht an Gesammtisrael, sondern mehr an Einzelne wendet, dazu doch wohl, nahe vor dem Abschluss seiner Schrift, veranlasst durch Wahrnehmungen, die er an seinem Aufenthaltsort machte. Wie wenig »Durstige« es thatsächlich unter den Juden schon damals gab und wie gut seine Volksgenossen bei dem »Nicht-Brod« sich befanden, davon hat unser Enthusiast kein Arg; beim Silberwägen waren sie bald mehr die einnehmende, als die ausgebende Partei. »Hört doch nur und esst« zwei Imperative wie divide et impera; wie öfter (s. besonders c. 5211) stellt der Vf. es so dar, als ob das Heil schon da sei und nur ergriffen zu werden brauche. Die Seele soll sich am Guten erlaben, denn sie ist der Sitz der Affecte und Begierden s. zu c. 298. Als das Beste gilt dem Orientalen die fetteste Speise oder gar das klare Fett vgl. c. 4324. Unserer Stelle verwandt ist Spr. 91ff. und manche Rede Christi von Einladungen Gottes (oder Christi Joh. 410ff. 635ff.) an die Menschen zum Gastmahl vgl. auch Apk. 216. 2217. **3a** ist nur eine etwas mattere Wiederholung von v. 2b und eher eine Variante dazu, als eine passende Einleitung zu v. 3b—5. Für das auffällige: geht zu mir (statt kommt zu mir) hat die LXX: לכו אחרי דרכי, was das Distichon nur noch verdächtiger macht, im zweiten Stichos wiederholt sie das בדשן von v. 2b. Man darf also die Ursprünglichkeit von v. 3a beanstanden. **3b. 4** explicirt v. 1. 2 durch Verheissung des ewigen Bundes vgl. c. 426. 498. Dass der Bund als ein Geschenk des Höheren an den Niederen, als die Gewährung gewisser Rechte des Mächtigeren an den ihm Unterworfenen angesehen werden soll, liegt schon in der Construction des כרת mit dem dat. statt mit עם. Eben deswegen kann, immerhin etwas zeugmatisch, der zweite acc. חסדי דוד angefügt werden, der den Bund näher characterisiren soll. Mit Anlehnung an II Sam. 78—16 (das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis ist weniger wahrscheinlich vgl. II. Sam. 716, wo das Exil noch nicht ins Auge gefasst ist) sagt v. 3b, dass in der Zukunft wahr werden soll, was einst dem David und seinem Hause verheissen war. Von Davids Hause sollte Jahves Gnade

[5] *Siehe, Leute, die du nicht kennst, [wirst du rufen,*
*und Leute, die dich nicht kennen, [werden zu dir rennen,*
*Um Jahves willen, deines Gottes,*
*und des Heiligen Israels, weil er [dich ehrt.*

---

nicht weichen II Sam. 7 15, sein Haus und Königthum sollte נאמן, beständig, sein auf immer v. 16, er sollte ein נגיד sein über Israel v. 8. — v. 4 erklärt die beständigen Davidsgnaden weiter: David, d. h. sein Haus und Königthum, wurde den Völkern (v. 4a ist לעמים zu lesen) zum Zeugen gegeben, zum Zeugen nämlich für Jahves Macht und Weissagung vgl. c. 43 10. 44 8, er wurde bestimmt zum Gebieter von Nationen. Die Exegeten streiten darüber, ob damit nur Israels künftige Herrlichkeit an der Geschichte Davids veranschaulicht oder ein messianisches Königthum verheissen und durch die Anknüpfung an jene dem David gewordene Zusicherung in Zusammenhang mit der bisherigen Geschichte gesetzt werden soll. Das letztere ist wahrscheinlicher, wenn man nicht mit Koppe נתתיו in נתתיך verwandelt, was bei einer strittigen und wichtigen Stelle ohne die Unterstützung der LXX sein Bedenken hat. In II Sam. 7 las Dtjes., dass Davids Königthum ewig sein soll, und spielt selber v. 3b darauf an; dagegen ist in Nathans Rede Davids Zeugenschaft und Weltherrschaft nicht genannt, hier hat also Dtjes seine eigenen, auf andere Prophetenstellen gegründeten und selbständig weiter entwickelten Anschauungen von Israels Beruf und Bestimmung in einer Weise hinzugesetzt, dass er doch nicht blos von dem geschichtlichen David von II Sam. 7, sondern von dem künftigen Davidenhaus sprechen muss, das natürlich Israel repräsentirt. Die Zeugenschaft verleiht dem Königthum ein gewisses geistliches Gepräge, es beherrscht zwar die Völker, aber bringt wohl keine Kriegshelden und Eroberer mehr hervor, sondern regiert eher in der Weise, wie es c. 2 2—4. 11 1ff. dargestellt wird. Stade will (Gesch. Isr. Bd. 2, S. 70. 87) v. 3b. 4 streichen als dem Zusammenhang widersprechend und aus diesem durch die Form sich abhebend; die erste Behauptung ist unrichtig, die zweite unverständlich. Streicht man v. 3b. 4, so entsteht formell und inhaltlich eine Lücke. Eine Interpolation ist hier gut wie an anderen Orten möglich, aber wie hätte ein Interpolator auf die eigenthümliche Idee von der Zeugenschaft des Davidenhauses kommen sollen? Es ist nicht einzusehen, warum Dtjes., auch wenn er Jahve als den eigentlichen König Israels ansieht (41 21. 43 15. 44 6. 52 7), nicht auch irdische Könige sollte in Aussicht nehmen können; wird Israel wieder ein עם, so kann es auch einen König haben. Ein Dogmatiker ist ja Dtjes. durchaus nicht, und die Meinung, dass sich das Königthum mit Jahves Herrschaft nicht vertrage (I Sam. 8), steht im A. T. sehr isolirt da. חסדי v. 3b hat ein dag., als ob der stat. abs. חֲסָדִים lautete, also (gleich vielen Dualen) direct von ḥasd, statt von ḥasad gebildet wäre. **5** Für das Regentenhaus tritt wieder das Volk ein, eben deshalb aber im sing., so dass auch dieser Wechsel im num. verräth, dass zwischen v. 3 und 5 etwas vorgegangen ist. גוי steht im Sinn unseres »Leute«. Das קרא ist das Rufen des Herrn an seine Diener, die auf den Ruf eilig herbeispringen; von Berufung, Huldigung und »Angliederung« der Heiden an Israel ist hier nicht die Rede. Israel ist der Edle und der Gebieter, die Fremden seine Diener vgl. besonders c. 49 7, wo ein ganz ähnlicher Schlusssatz folgt wie hier: um Jahves willen u. s. w. Israels Ehren gelten eigentlich Jahve, rühren von ihm her. In לקדוש ist ל wie oft Stellvertreter der vorhergegangenen längeren Präposition. Zu פארך vgl. c. 44 23.

**6—13** Schlussrede des Propheten, die ganz in den Anfang zurückkehrt. Jahves Plan, unbegriffen von den Menschen und unbegreifbar für sie, geht in Erfüllung, Israel wird in Freude und Friede durch die Wüste heimwärts ziehen. **6** Anknüpfung an v. 1—5 durch die Ermahnung: sucht Jahve. Vor v. 6 und nach v. 7 ist von Israels Rettung durch Jahve die Rede, diesem Zusammenhang muss sich v. 6 einfügen lassen, wenn er echt ist. Er lässt sich aber nicht einfügen, wenn er eine allgemeine Sentenz

* [6] *Suchet Jahve, weil er sich finden lässt,* *ruft ihn, weil er nahe ist!*
[7] Es lasse der Gottlose seinen Weg und der Mann des Unheils seine Gedanken,
Und kehre um zu Jahve, dass er [sich sein erbarmt, und zu unserm Gott, denn er vergiebt [reichlich!
[8] *Denn nicht sind meine Gedanken [eure Gedanken,* *und nicht eure Wege meine Wege, [ist Jahves Spruch,*
[9] *Denn höher sind die Himmel als [die Erde,* . . . . . . . . . .
*So sind höher meine Wege als [eure Wege* *und meine Gedanken als eure Ge- [danken.*

---

über den Heilsweg der Menschen enthält und übersetzt wird: suchet Jahve, wenn er sich finden lässt, so lange es für euch noch nicht zu spät ist, bekehrt und begnadigt zu werden, oder wenn er allgemein von Jahve aussagen soll, dass er sich immer finden lasse (wie der Vf. von v. 7 annimmt). Der Sinn kann nur sein: jetzt ist Jahve nahe, jetzt ist die Zeit der Huld (49 8), der Rettung des Volkes, darum soll man sich ihm jetzt anschliessen, um sich mitretten zu lassen; es ist also weder ein anthropologischer, noch theologischer, sondern ein eschatologischer Satz. Ähnlich lautet die Aufforderung des N. T.s: thut Busse, denn das Himmelreich ist nahe. Der kirchliche Gebrauch dieser Stellen pflegt die Motivirung solcher Aufforderungen aus der eschatologischen Situation zu übersehen. Zum Rufen vgl. zu c. 43 22. **7** lässt sich aber mit dem Zusammenhang nicht so leicht vereinigen, überhaupt nicht mit Dtjes.s Theologie. Denn der Sinn dieses Verses ist ohne Frage der dogmatische Gedanke, dass Jahve immer nahe ist und sich finden lässt, und die Tendenz ganz offenbar eine seelsorgerische. Nirgends befasst sich Dtjes. mit solchen theologischen Gedanken; ihm als dem Propheten liegt das Geschick Zions am Herzen, dessen Sünden sind aber abgethan, von Jahve vergeben, ohne dass Israel ihn darum anrief. Natürlich lässt sich nun wohl durch theologische Kunst eine Ausgleichung zwischen dem Herzensgedanken des Propheten und dieser individualistischen Seelsorge herstellen; man könnte etwa sagen, es sei dem Propheten nachträglich eingefallen, dass doch neben der Schuld der Gesammtheit manch Einzelner noch auf eigene Hand besonders grobe Sünden begangen haben werde, die ihn zu einem רשע und איש און stempelten, und so hole er vor Thoresschluss die bisher vollkommen verabsäumte Seelsorge in diesen flüchtigen Worten nach; aber selbst dann müsste man annehmen, dass der Vf. diesen Vers erst nachträglich eingeflickt habe. Denn die Wege und Gedanken v. 7 kehren in v. 8f. wieder, in v. 7 sind es aber böse Gedanken, in v. 8 menschlich unvollkommene, thörichte Gedanken, v. 8 erhält durch das Zusammenlesen mit v. 7 den Sinn, dass Gottes Gedanken nicht gottlos und unheilvoll sind. Dtjes. müsste ja seiner eigenen Gedanken nicht mächtig gewesen sein, wenn er v. 7 und 8 in einem Athem geschrieben hätte. Daher scheint mir v. 7 von der Hand eines Lesers herzurühren und Citat aus einem Psalm zu sein. **8** schliesst sich gut von v. 6 an. Jahve ist wirklich nahe, er, der bisher sein Gesicht vor Israel verborgen hat c. 54 8, lässt sich jetzt finden; eure Gedanken und Wege, sagt Jahve, sind zwar auf andere Dinge gerichtet, ihr »wägt Silber dar für was kein Brod ist« 54 2, denn ihr seht nur, was vor Augen ist, lebt nur für den Augenblick, ihr begreift meine Pläne und Wege nicht, ahnt nicht, dass ihr bald aus eurer jetzigen Lage in eine ganz neue und glückliche hinübergeführt werden könnt, und doch ist dem so. Auch c. 40 27 ff. stellt Dtjes. die muthlosen Gedanken des Volkes und die unerforschliche Einsicht Jahves einander gegenüber vgl. ferner c. 46 12 f. v. 8 will also nicht zur Busse auffordern wie v. 7, sondern wie v. 1—6 zum freudigen Ergreifen der Hoffnung. **9** setzt v. 8 fort. Verglichen wird nicht die sittliche Qualität, sondern die »Höhe« der göttlichen und menschlichen Gedanken. In v. 9a fehlt ein Stichos, der wahrscheinlich einen zweiten Vergleich

10 *Denn wie herabfährt der Regen und der Schnee vom Himmel,*
*Und dahin nicht zurückkehrt, er habe denn bewässert die Erde,*
*Und habe sie gebären und sie sprossen lassen,*
*Und gegeben Saat dem Säenden und Brod dem Essenden:*
11 *So wird sein mein Wort, das ausgeht aus meinem Munde,*
*Nicht wird es leer zu mir zurückkehren,*
*Es habe denn gethan, was mir am Herzen lag,*
*Und ausgeführt, wozu ich es sandte.*

---

enthielt. Ob die LXX die Vergleichungspartikel כאשר vorfand oder aus sich hinzufügte, ist ungewiss; nöthig ist sie nicht grade, obgleich man das Fehlen kaum mit den selber zweifelhaften Stellen Jer. 3 20. Richt. 5 15. Hos. 11 2 rechtfertigen könnte. כי hätte auch mit »sondern« übersetzt werden können, aber »denn« ist der Lebhaftigkeit der Diction mehr angemessen. Das für die Überlegenheit der Gedanken Jahves gewählte Bild wurde c. 40 22 für die Erhabenheit Jahves über die Menschen gebraucht (Nachahmung in Ps. 103 11 f.). **10** Noch mehr als in den vorhergehenden Versen wendet sich nun der Prophet zum Anfang seiner Schrift zurück. Es ist diese Rückkehr nicht allein bei der zwanglosen Schriftstellerei dieses inspirirten Autors das einzig mögliche Mittel, einen Abschluss herbeizuführen, sondern auch sachlich durchaus berechtigt. Die Ankündigung, dass Jahve an der Spitze seines Volkes aus Babel heimkehren wolle, war das eigentliche Orakel, die Audition im engeren Sinn, die dem Propheten geworden war, und die Ewigkeit und der Triumph des Gotteswortes der leitende Gesichtspunct, unter dem er den Heroldsruf ertönen lassen sollte: eben diese beiden Themata behandelt er nun auch in den Schlussversen, nur der Sache gemäss in umgekehrter Reihenfolge. v. 10 ff. nähert sich dem eigentlichen Gedicht, die Stichen sind länger als gewöhnlich, ohne doch zum Langvers zu werden: als ob die Begeisterung das Metrum sprengte. Wie der Winterregen oder der Schnee von Jahve zu dem Zweck vom Himmel herabgesandt wird, der Erde Fruchtbarkeit und Wachsthum zu geben, so ist auch das Wort Jahves vom Himmel gesandt als eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν*, als eine reale Wunderkraft, die selbständig wirkt und darauf, gleich dem *λογος* der späteren Religionsentwicklung, zu Gott zurückkehrt (s. zu c. 9 7). In ähnlicher Weise wird auch die Weisheit Spr. 8 nahezu hypostasirt (schon v. 1 erinnerte an Spr. 9). Der Prophet kann diese Ausführung mit einem »denn« an v. 8 f. anschliessen, weil die Wirksamkeit und der sichere Erfolg des Wortes auf der Erhabenheit und Überlegenheit Jahves über die Welt beruhen, in der es wirken soll. Das Bild von der Befruchtung der Erde durch den Himmel hatten wir schon c. 45 8; das hiph. הולידה steht hier natürlich anders als bei den Späteren, die es im Sinn »zeugen« gebrauchen. Leider giebt der Vf. nicht einmal eine Andeutung, wie er sich die Rückkehr des Regens zum Himmel denkt, hat auch wohl kaum eine physikalische Vorstellung darüber; höchstens könnte man aus der Stelle schliessen, dass man darüber reflectirte, ob nicht die himmlischen Wasserschläuche (Job. 38 37) einer Nachfüllung bedürfen und sie etwa aus dem Meer erhalten, wohin ja nach Koh. 1 7 alle Flüsse laufen, ohne dass es voll wird. v. 10 b eine poetische Detailmalerei; warum Oort לְזֶרַע und לְאֹכֶל punctiren will, verstehe ich nicht. Ein Theil des gewonnenen Getreides dient zur Speise, ein anderer zur neuen Saat. **11** Leer, d. h. unverrichteter Sache zurückkehren auch II Sam. 1 22. שלח mit doppeltem acc. wie c. 37 4. 50 1; אשר eigentlich: womit, mit welchem Auftrage. Jahves Wort, durch seine Propheten ausgesprochen c. 44 26, ist hier der Ausrichter des göttlichen חפץ, was c. 44 28 Cyrus ist, die Weissagung bringt die von ihr vorhergesagten Thaten selber hervor. **12 f.** Nun zum Abschluss die Wiederholung des Eingangs. »Denn« dass mein Wort seine Wirkung nicht verfehlt, soll sich zeigen, indem ihr in Freuden auszieht, in Frieden von mir geleitet werdet c. 40 11. 52 11 f. תובלון das feierliche Wort

[12]*Denn in Freuden sollt ihr ausziehen,*
*Und in Frieden sollt ihr geleitet werden,*
*Die Berge und Hügel sollen ausbrechen vor euch her in Jubel,*
*Und alle Bäume des Feldes in die Hände schlagen;*
[13]*Statt Dorngestrüpp wird die Cypresse wachsen,*
*Und statt Nesseln wird die Myrte wachsen;*
*Und es wird Jahven werden zum Denkmal,*
*Zum ewigen Zeichen, das nicht getilgt wird.*

---

(langsam geleitet werden, wie die Heerde) in der feierlichen archaistischen Aussprache. Das erste Distichon ist kürzer als die übrigen. מחא, aramäisch, steht auch Hes. 25 6. Ps. 98 8 mit יד oder כף; die letztere Stelle zeigt wie die unsrige, dass man an die sinnliche Bedeutung der Phrase gar nicht mehr dachte. סרפד muss eine für die Wüste characteristische Pflanze sein, aber schon den alten Übersetzern war dies *απ. λεγ.* unklar. Cypresse und Myrte auch c. 41 19. Zweimal hat wohl Dtjes. עלה (wachsen, s. c. 40 31) nicht geschrieben, eins von beiden muss ein Schreibfehler sein. v. 13b bringt noch einen Zug, den die bisherigen Schilderungen der wunderbaren Wüstenreise nicht hatten: die Umwandlung der Wüste wird ein ewiges Denkmal für Jahve sein (שם ist wegen des parallelen אות wohl nicht Name, Ruhm), die Cypressen, Myrten u. s. w. werden nicht etwa wie ein Zaubertrug wieder verschwinden. Dass die Strasse etwa auch practischen dauernden Nutzen gewähren könnte, daran denkt Dtjes. nicht (wohl aber die Nachahmer s. zu c. 35 8—10). Für ihn bricht mit der Erlösung von Babel, mit der die Rückkehr der ganzen Diaspora zusammenfällt, die eschatologische Wunderzeit an. Das Zeichen, das sich Jahve in der Wüste setzt, wird nicht ausgetilgt, weil der neue Äon ewig ist.

## b. Cap. 56—66.

56 [1]So spricht Jahve: Wahret das Recht und übt Ge- [rechtigkeit,
Denn nahe ist mein Heil zu [kommen und meine Gerechtigkeit sich zu ent- [hüllen.

---

Zu der Schrift c. 56—66 s. die Einleitung.

Ihr Verfasser, den wir der Bequemlichkeit halber Tritojesaia nennen, ist ein nachexilischer Schriftsteller. Zu seiner Zeit ist die jüdische Gemeinde längst gegründet, Jerusalem bewohnt und der Tempel gebaut, aber alles in kläglichster Verfassung, sowohl innerlich wie äusserlich. Die Vorsteher der Gemeinde taugen nichts, die Reichen unterdrücken die Armen, an den Fasttagen zankt und prügelt man sich, die Frommen sind dahin. Eben darum will es nicht besser werden, wartet Jahve mit seiner Hülfe. Jahve hat kein menschliches Werkzeug (wie den Cyrus des Dtjes.) zur Verfügung niemand steht ihm bei, er muss mit eigener Kraft die Rache an seinen Feinden vollziehen. Diese Feinde sind vor allem die Häretiker, die Bastardbrut, die falschen Brüder der jerusalemischen Gemeinde, die schon damit umgehen, dem Zionstempel einen Concurrenztempel gegenüberzustellen und nur noch nicht wissen (oder wenigstens Tritojes. weiss es noch nicht), wo sie ihn erbauen wollen. Aber der Tag der Rache wird kommen und die furchtbar bestraften Schismatiker zum Schauspiel für die Frommen machen, und mit ihm kommt das Jahr des Heils für die Elenden, die zu Jahves Wort hinzittern. Dann werden Jerusalems Mauern gebaut, der Tempel mit den kostbarsten Bauhölzern des Libanon verziert, mit den Schätzen aller Völker bereichert; dann werden die Juden nur noch ihren cultischen Pflichten obliegen, die Heiden aber für sie arbeiten. Dann giebt es keine Sonne und keinen Mond mehr, die Menschen werden mehrere hundert Jahr alt, die wilden Thiere sind zahm, nur die Schlange muss wegen Gen. 3 in ihrem gegenwärtigen Zustande verharren. Natürlich kehrt dann auch die Diaspora zurück: auf ein Wunderzeichen Jahves hin bringen die Heiden sie in Sänften auf Kameelen u. s. w. herbei, und auch von ihnen nimmt sich Jahve Levitenpriester.

Diese Levitenpriester erinnern uns daran, dass wir uns mit dieser Schrift noch vor der Constitution des Esra befinden; ebenso scheint die Verheissung, dass die Heiden Jerusalems Mauern bauen sollen, noch vor dem Wiederaufbau derselben durch Nehemia geschrieben zu sein, obgleich man hier auch an ein prächtigeres Ausbauen denken könnte. Andererseits führt uns aber die bittere Feindschaft gegen die falschen Brüder und der Umstand, dass diese schon mit einem Concurrenztempel drohen, in die Zeit des Esra und Nehemia. In mehr als einer Beziehung erweist sich unsere Schrift als ein Seitenstück zum Buch Maleachi und als ein Vorläufer des Priestercodex. Der Vf. gehört der Richtung an, die, von Hesekiel begründet, von Haggai und Sacharja gefördert, durch Esra zur Herrschaft kommt. Er ist Theokratiker vom reinsten Wasser und hält den Tempel, das Opfer, das Gesetz, den Sabbath u. s. w. für die höchsten Dinge. Vorstellungen wie die vom mal'ak und panim, vom heiligen Geist, von dem Wunderzeichen, das die Heidenwelt zur Herausgabe der Diaspora bewegt, Erwartungen wie die von dem neuen Himmel, dem Sonne und Mond fehlen, und von der neuen Erde, auf der die Menschen das Alter der vorsündfluthlichen Patriarchen des Priestercodex erreichen, characterisiren den nachexilichen Theologen und Apokalyptiker.

Als Schriftsteller unterscheidet sich Tritojesaia von Deuterojes. so stark wie

[2]Heil dem Menschen, der dies thut, und dem Sterblichen, der daran [festhält,
Während den Sabbath, ihn nicht [zu entheiligen, und während seine Hand, nichts [Böses zu thun.

---

möglich. Häufig zwar nimmt er im Anfang eines Absatzes einen höheren Flug und erinnert dann ab und an an seinen Vorgänger, aber meist sinkt er in versificirte Prosa herab. Wörtliche Entlehnungen aus Jesaia, Jeremia, Deuterojes., Hiob u. s. w. finden sich in grosser Zahl, besonders sticht auch der Einfluss Hesekiels hervor, den Dtjes. gar nicht kennt. Dtjesaianische Citate werden gern ins Geistliche umgebogen (s. zu c. 57 14. 58 8. 62 10f.).

Im Gegensatz zu Dtjes. redet Tritojes. öfter von sich selber. Als seine Aufgabe bezeichnet er, dem Volk seine Sünden anzuzeigen (c. 58 1b = Mch. 3 8b), den Elenden das Evangelium zu bringen, das Jahr des Heils und den Tag der Rache anzukündigen (c. 61 1ff.), Aufgaben, die sämmtlich dem Dtjes. fremd sind.

Der Text ist ziemlich schlecht erhalten, Glossen und Zusätze zahlreich genug. Welche von den beiden Hälften der Schrift, ob c. 56—60 oder 61—66, vorangestellt werden muss, ist nicht zu entscheiden, ohne Zweifel wäre c. 61 ein ebenso guter Anfang, wie c. 60 ein guter Schluss. Aber es ist möglich, dass Tritojes. seine Schrift nur als Anhang zur deuterojesaianischen abgefasst hat; mindestens macht sich in c. 56 1—8 die Absicht, an Dtjes. anzuknüpfen, so stark bemerklich, dass derjenige, der c. 61 ff. voranstellen wollte, genöthigt sein möchte, c. 56 1—8 einer dritten Hand zuzuweisen.

56 **1—8**, Thora über die Zulassung der Fremden und Verschnittenen zur Gemeinde und zum Cultus. Der Abschnitt knüpft oberflächlich an Dtjes.s Schrift an, hat aber keinen Anschluss an die Fortsetzung. Indessen ist das grade bei Tritojes. nicht weiter auffällig, da dergleichen bei ihm öfter vorkommt. Während bei Dtjes. alles im Fluss ist, eine ewige Melodie mit wenigen Ruhepuncten, setzt er hart und unvermittelt die in mühsamer Arbeit entstandenen Gedichte und Reden an einander. Freilich ist c. 56 1—8 in der Form besonders ungeschickt und sieht eher wie ein Nachtrag oder ein Einsatz von fremder Hand aus. **1** und **2** halten den dtjes. Versbau fest, scheinbar auch dieselbe Gedankenrichtung. In Wahrheit tritt schon hier der Vf. zu Dtjes. in Gegensatz. Der letztere fordert niemals auf, משפט und צדקה zu thun, sondern nur, danach zu verlangen, denn er versteht darunter die *δικαιοσυνη του θεου*, zu der Gott seinem Volk verhilft, nicht wie unser Vf. die Werkgerechtigkeit. Eher passte v. 1b zu Dtjes., stösst sich aber eben deswegen stilistisch mit v. 1a, indem צדקה in beiden Vershälften einen verschiedenen Sinn hat. Allerdings wird aber auch in v. 1b der Vf. mit der Gerechtigkeit Gottes den Zustand meinen, wo der Cultus ganz zu Ehren gekommen, die Unwürdigen und Häretiker ausgeschieden und bestraft und die gesetzestreuen Juden in Stand gesetzt sind, sich ganz den priesterlichen Functionen zu widmen und dadurch alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Von einem Bussruf, von dem Dillm. redet, an Mt. 3 2 erinnernd, findet sich keine Spur, und seine Bemühung, den Vers mit c. 55 1ff. auszugleichen, scheint nur das dunkle Gefühl zu verrathen, dass hier ein anderer Geist weht. **2** erklärt die Begriffe Recht und Gerechtigkeit in v. 1a und hat weder in der Form, noch im Inhalt eine Parallele im Dtjes. oder in den älteren Propheten. Dagegen wird man durch beides an die gesetzlichen Schriftsteller und an die Psalmen erinnert. אנוש und בן־אדם sind bei Dtjes. (51 12) die Heiden, vor denen sich Israel fürchtet, hier wie z. B. Ps. 8 5 die Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott. זאת und בה beziehen sich auf v. 1a. Fromm ist nach v. 2b, wer den Sabbath nicht entheiligt und nichts Böses thut — ein dürftiges Ideal des religiösen Menschen. Die besondere Werthschätzung des Sabbaths (und der Beschneidung) als wichtigster Institution der Jahvereligion beginnt mit der deuteronomi-

[3] Und nicht sage der Fremdling, [der sich angeschlossen an Jahve: Abtrennen wird mich Jahve von sei-[nem Volk,
Und nicht sage der Verschnittene: Siehe, ich bin ein dürrer Baum.

---

schen Periode und deren Vorläufer, dem jüngeren Decalog (Dtn. 5. Ex. 20); Sabbath und Beschneidung waren ein Ersatz für die von den Propheten geforderte Einschränkung des Opferwesens; sie entsprachen der Tendenz nach Abschliessung gegen die Völker und kamen auch dem unbewussten oder doch uneingestandenen Hang zum Ritualen entgegen, ohne doch scheinbar die vom Deuteronomium perhorrescirte sinnliche Auffassung der Religion nach sich zu ziehen; ihre Voraussetzung ist offenbar der Umstand, dass die Nachbaren Sabbath und Beschneidung zu vernachlässigen oder aufzugeben angefangen hatten. Das Verbum שמר ist Lieblingswort der Deuteronomisten, in v. 1. 2 sogar dreimal gebraucht; »den Sabbath wahren« pflegt Hesekiel und das B. Leviticus zu sagen. חלל ist characteristisch für die gesetzliche Richtung unseres Vf.s: der Sabbath ist eine cultische Einrichtung, wer ihn heiligt oder, vorsichtiger ausgedrückt, nicht entheiligt, ist gerecht. Es ist interessant zu sehen, wie die semitischen Reformreligionen (auch der Islam) aus dem ererbten Besitz gewisse zur Disciplinirung der Religionsgemeinschaft geeignete Sitten (Sabbath, Beschneidung, Gebetszeiten, Bekenntnisformeln, gewisse Humanitätsregeln) in passender Umbildung festhalten, mit neuem Nimbus umgeben und zu Pfeilern der Religion machen. כל־רע wird c. 58 4ff. 59 1ff. weiter ausgeführt: Zank, Prügeleien, Lügen und Betrügen, Vergewaltigung der Armen, ungerechtes Gericht. **3** Von jetzt an wird das Metrum unsicher; hat aber Tritojes. diesen Abschnitt geschrieben, so müssen spätere Alterationen des Textes, besonders auch Zusätze, daran schuld sein. In v. 3a könnte הנלוה bis לאמר recht wohl Glosse sein. Auch der בן־נכר, der Fremdgeborne, der selbstverständlich nicht die gleichen Rechte wie der geborne Israelit beanspruchen darf, soll nicht leer ausgehen. Tritojes. ist extremer Particularist, sofern er das Heil ausschliesslich in die Beobachtung der Thora setzt, räumt auch überall den gebornen Juden bleibende Vorrechte ein, aber das Gesetz hat, weil es längst nicht mehr auf der volksthümlich nationalen Sitte beruht, sondern ein theologisch-juristisches System geworden ist, doch einen allgemeineren, abstracteren Character angenommen, so dass der ben-adam schlechthin Unterthan des Gesetzes werden kann, wenn er es begehrt. Der ben-nekar (ein schärferer Ausdruck als gēr, Gegensatz zum Samen Abrahams, während der ger, der Jude oder Nichtjude sein kann, im Gegensatz zum Bürger steht) muss, sagt die Glosse, Proselyt werden (statt des perf. mit dem Art. ist ohne Zweifel das part. הַנִּלְוֶה zu lesen vgl. v. 6), dann wird er nicht von Jahves Volk ausgeschlossen werden. Die Sorge, vertrieben zu werden, müssen zu der Zeit, wo dies geschrieben wurde, die Fremdgebornen wirklich gehabt haben — nebenbei ist dies ein Beweis, dass v. 3 nicht aus der exilischen Zeit stammen kann, sondern nur aus der Zeit, wo die Juden wieder ein עם waren und Fremde Werth darauf legen konnten, in ihrer Mitte als Mitbürger geduldet zu werden. In der älteren Zeit ist Israel und besonders Jerusalem angefüllt mit Fremden (vgl. c. 22 15ff.), so dass ein geburtsstolzer Priester die Hauptstädter wohl als Abkömmlinge der Amoriter und Hitthiter bezeichnen konnte (Hes. 16 2), in der nachexilischen Zeit wurde man immer spröder gegen die Fremden, und ein jüngeres deuteron. Gesetz schreibt vor, gewisse Völker gar nicht (Ammoniter, Moabiter), andere erst in der dritten Generation (Ägypter, Edomiter) in die Gemeinde aufzunehmen (Dtn. 23 4—8). Dass die Sache streitig blieb, zeigt die weitere Geschichte: das B. Ruth legt eine Lanze zu Gunsten Moabs ein, umgekehrt sagen die Rabbinen, man solle den Proselyten selbst in der zehnten Generation noch nicht trauen. Was aber unseren Abschnitt hervorgerufen hat, wird aus den Vorgängen zur Zeit Esras und Nehemias klar (Esr. 9 1f. c. 10. Neh. 9 2. 10 30f. 13 1—3. 23—30). Esra wie Nehemia kämpfen gegen das fremde Element, mit besonderer Schärfe gegen die Mischehen; als man sich anschickte, auf das neue Gesetzbuch Esras hin die Verfassung der

[4] Denn so spricht Jahve: Die Verschnittenen, die meine Sabbathe wahren

Und wählten, woran ich Gefallen habe, und festhalten an meinem Bund,

[5] Geben werde ich ihnen in meinem Hause und in meinen Mauern Mal und Namen, der besser ist als Söhne und Töchter,

Einen ewigen Namen gebe ich ihnen der nicht ausgetilgt werden wird.

---

Gemeinde aufzurichten, »sonderte sich der Same Israels von allen Fremdgebornen« (Neh. 9 2 בכל). Unser Vf. muss mindestens den Anfang dieser Kämpfe erlebt haben, war mindestens mit den Ansichten derer bekannt, die dem Esra (9 1 f.) klagten, dass das Volk Israel nicht »abgesondert« sei von den Heiden. Man darf bei seiner sonstigen Richtung annehmen, dass er in der Hauptsache mit Esra u. s. w. einverstanden war, nur soll eine Ausnahme gemacht werden mit solchen Fremden, wie er sie v. 6 characterisirt. Der Ausdruck: Jahve wird mich gewiss absondern (nicht: hat mich abgesondert), deutet an, dass scharfe Massregeln in Aussicht stehen und zwar von der Partei, in der der Vf. die Beauftragten Jahves erblickt. Die Heilighaltung des Sabbaths und die Frage der Fremden treten bei ihm in derselben engen Verbindung auf wie z. B. Neh. 10 30 f. — Auch die Thora über die Verschnittenen muss einen concreten Anlass gehabt haben. Wenn am babylonischen Hofe sogar Verschnittene aus dem davidischen Hause lebten (c. 39 7), so wird es auch unter den Persern nicht an israelitischen Eunuchen gefehlt haben, die ähnlich dem Nehemia nach Palästina zurückzukehren trachteten und sich der Gemeinde anschlossen. Der Verschnittene klagt übrigens v. 3 nicht darüber, dass man ihn nicht aufnehmen wolle; das Gesetz Dtn. 23 2—9 ist wahrscheinlich jünger und die Frucht aus den Bewegungen der Zeit Esras. Er klagt nur darüber, dass er keine Nachkommen habe; sein Name wird mit seinem Tode erlöschen, sein Besitz Fremden zufallen. Keine Spur von dem Trost, der im Unsterblichkeitsgedanken liegen würde. **4 f.** Zuerst werden die Verschnittenen getröstet; Jahve selber giebt durch den Propheten die Thora, die von Dtn. 23 2 so wenig respectirt ist. לסריסים hängt nicht von אמר ab, weil das relat. אשר nicht Anfang der directen Rede sein kann, eher von נתתי v. 5, aber wahrscheinlich ist nur unser: was anbelangt die Verschnittenen, vgl. die Construction von v. 6 f. Der Vf. schreibt keinen edlen Stil, sondern spricht im Ton des Gesetzgebers. Von den Verschnittenen verlangt er wie von den Juden überhaupt die Beobachtung »meiner Sabbathe« (Ausdruck Heseckiels und des Priestercodex) und »dass sie wählten, woran ich Gefallen habe«. בחר von Menschen im guten und schlechten Sinn ausgesagt, ist ein Lieblingsausdruck Tritojes.s, kommt dagegen bei Dtjes. gar nicht vor; es ist das *αἱρεῖσθαι* des N. T. (Hebr. 11 25). Festhalten am Bunde bedeutet den Gehorsam gegen das mosaisch-prophetische Gesetz (c. 59 21). v. 5 giebt an, was den Verschnittenen die Nachkommenschaft ersetzen soll. »Meine Mauern« scheint eine Näherbestimmung zu »mein Haus« zu sein: nicht im Tempel selber, aber doch im Tempelbezirk, an einem geeigneten Platz in den äusseren Höfen; vielleicht ist ובחומתי eine (richtige) Glosse, da der Stichos reichlich lang ist. Dort sollen die Verschnittenen »Hand und Namen« haben. Damit muss eine bestimmte reelle Verewigung gemeint sein, die ihnen nach dem Tode zu Theil wird. Der Name könnte etwa in ein Bürgerregister eingetragen werden, aber die »Hand« scheint auf etwas anderes hinzuweisen. Nach II Sam. 18 18 errichtete sich Absalom bei Lebzeiten eine מצבת, um trotz seiner Kinderlosigkeit seinen Namen zu verewigen, sie hiess seitdem »Hand Absaloms«; Denkmal heisst יד auch I Sam. 15 12. Auch erinnert der Ausdruck an die alte Sitte, auf Grabdenkmälern eine erhobene Hand abzubilden, vielleicht um anzuzeigen, dass der Verstorbene ein vollberechtigtes Glied der Gemeinde war. Danach

6 Die Fremdlinge aber, die sich an
[Jahve anschliessen,
Ihm zu Knechten [und Mägden]
[zu sein,
7 Die bringe ich zu meinem heiligen
[Berg
Ihre Brand- und Schlachtopfer
[werden angenehm sein auf
[meinem Altar,

ihm zu dienen und seinen Namen
[zu lieben,
jeder, der den Sabbath wahrt, ihn
[nicht zu entheiligen,
und lasse sie sich freuen in meinem
[Bethause,
denn mein Haus heisst ein Bethaus
[für alle Völker.

---

sollen den Verschnittenen, und offenbar ihnen allein, nicht denen, die Kinder haben, Denkmäler mit ihrem Namen innerhalb der Tempelmauern gesetzt werden, doch sollen sie sicher dort nicht begraben werden. Ein solches Denkmal ist besser als Nachkommenschaft; das geistliche Gut steht höher als das materielle; als Glied der Theokratie seinen Namen »ewig« und unvertilgbar in der um den Tempel concentrirten Gemeinde erhalten zu wissen, ist mehr werth, als Kinder zu haben. Vermuthlich war der Verschnittene, zu dessen Gunsten diese Thora gegeben wird, ein hervorragender Mann, aber erfüllt ist das Versprechen wegen Dtn. 23 2 wahrscheinlich nicht. Der Schluss von v. 5 klingt so deutlich an c. 55 13 an, dass schon deshalb beide Stellen nicht von derselben Hand geschrieben sein könnten; dass von Dtjes. und unter seinen Umständen diese Thora gegeben sein könnte, würde kein Mensch glauben, wenn c. 56 in einem anderen Buch stände. לא יכרת erinnert uns daran, welches Gewicht man überall darauf legt, dass Namensdenkmäler unangetastet bleiben. 6 Bei den Fremdgebornen wird noch einmal das Proselytenthum betont und gesagt, was es in sich befasst. Sie sollen Jahve cultisch dienen, mit Opfern u. dgl., die sie selbstverständlich nur liefern, nicht selber darbringen dürfen, denn das letztere sollen nach Hesekiel (c. 44 6 ff.), den Tritojes. kennt, ja nicht einmal die Leviten mehr thun. Das Verbum שרת (c. 60 7. 61 6, nicht bei Dtjes., so oft er auch Gelegenheit dazu gehabt hätte, um so häufiger bei den gesetzlich gesinnten Schriftstellern) hat Hitz. und Knob. verführt, unter den Fremden die Tempelsclaven zu verstehen, aber die brauchte niemand in Schutz zu nehmen; offenbar steht das Verb. hier wie c. 60 7 im weitesten Sinne. Weiter sollen die Proselyten Jahves Namen, d. h. seinen Cultus und seine Oberhoheit, lieben (אהבה, ein infin. mit weiblicher Endung, der meist bei intrans. Verben in Gebrauch ist O. S. 532), davon eingenommen und dafür eifrig sein, sollen ihm Knechte und, wie die LXX hinzufügt, Mägde sein d. h. wohl practisch: die Tempelsteuern entrichten. Alles wird wieder gekrönt durch die Vorschrift der Sabbathheiligung. »Die an meinem Bunde festhalten« hinkt hier etwas unnütz hinterher und ist wohl vom Abschreiber aus v. 4 wiederholt, wo es das ersetzt, was wir hier v. 6a hatten. Diese Proselyten sind offenbar solche, welche die spätere Zeit Proselyten der Gerechtigkeit genannt haben würde; an Erleichterungen der Art, wie man sie nachher den blos an die sog. noachischen Gebote (Act. 15 29) gebundenen, unbeschnitten bleibenden Proselyten des Thors zugestand, hat man gewiss erst gedacht, als man nicht mehr so sehr zur Absonderung neigte, sondern umgekehrt Land und Wasser umzog, um Judengenossen zu machen (Mt. 23 15), auch aspirirt der Fremde nach v. 3 auf Zulassung zum Volke. 7 Solchen Fremden gestattet Jahve, zum Tempel zu kommen (27 13), sich zu freuen vor Jahve, wie das deuteron. Gesetz den Cultus zu bezeichnen liebt (Dtn. 12 7. 12. 18 u. s. w.); von »geistlichen Freuden« (Dillm.) ist nicht die Rede. Der heilige Berg ist deutlich der Tempelberg, nicht das Bergland Jahves, d. h. Palästina, wie z. B. c. 11 9. Bethaus wird hier der Tempel vom Gesichtspunct des menschlichen Interesses genannt; es ist der Ort, wo Gebete erhört werden. Ähnlich verheisst auch I Reg. 8 41—43 dem נָכְרִי die Erhörung des Gebets am Tempel. An dem grossen Bettage nach dem ersten correct gefeierten

[8]Spruch des Herrn Jahves, der die Versprengten Israels sammelt:
Noch werde ich sammeln zu ihm, zu seinen Gesammelten.

*[9]**A**lles Wild des Feldes, kommt zu fressen, alles Wild im Walde!
[10]Meine Späher*) sind blind, sie alle, wissen nicht [aufzumerken],
Sie alle stumme Hunde, die nicht bellen können,
Träumend daliegend, liebend zu schlummern.

*) das sind Hirten (v. 11 a)

---

Laubhüttenfest wurden trotzdem die Fremdgebornen nicht zugelassen (Neh. $9_{2}$). Ihre Opfer, über die auch das Gesetz spricht Lev. $22_{19}$ff. $17_{8}$ff. Num $15_{14}$ff., werden »zum Wohlgefallen« sein, ein Ausdruck der Cultussprache, bei Brand- und Dankopfern gebraucht (c. $60_{7}$. Jer. $6_{20}$, oft im mittleren Pentateuch). Der begründende Satz: denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden, als solches gelten, für alle Völker, darf nicht aus seinem Zusammenhang gelöst werden; es handelt sich keineswegs um eine liberale Öffnung des Tempels für jedermann, sondern um die Möglichkeit der Zulassung von Fremden gegen Erfüllung der vorher genannten Bedingungen, d. h. des vollständigen Übertritts zum Judenthum, der Beschneidung u. s. w. Damit bleibt das Judenthum hinter den meisten Religionen noch weit zurück. 8 Die LXX verbindet v. 8a mit dem Vorhergehenden und schliesst v. 8b mit »denn« an, aber mit Unrecht, denn der Participialsatz: der da sammelt die Versprengten Israels, passt nicht zum vorläufigen Abschluss des Vorhergehenden, wo ja nicht von den Juden der Diaspora, sondern von Nichtjuden geredet wird; er soll vielmehr den Hauptsatz v. 8b unterstützen. Jahve will die Volksmenge mehren; wie er die versprengten Israeliten ($11_{12}$) sammelt, so will er zu Israel, zu der Tempelgemeinde noch mehr, nämlich auch Nichtjuden, hinzusammeln. Der Vf. scheint es für nöthig zu halten, sein von der herrschenden Strömung etwas abweichendes Votum dadurch zu stützen, dass er sich auf eine ausdrückliche Offenbarung beruft und in dem Participialsatz einen Gedanken berührt, der jedem Juden, auch dem exclusivsten, lieb war. Der appositionelle Zusatz לְנִקְבָּצָיו (לְ für על) ist ihm vielleicht deswegen nöthig erschienen, weil er den Übertritt zum Judenthum von der Unterordnung unter die Gemeinde in Jerusalem abhängig macht und eine freie Ausbreitung der Jahvereligion ausserhalb und unabhängig von der Tempelgemeinde durchaus nicht beabsichtigt, im Zeitalter des samaritanischen Schismas auch nicht beabsichtigen kann; freilich verschönert ein solcher Zusatz den Stil nicht, findet sich aber häufig in den Gesetzesschriften, besonders im Priestercodex. Dass dieser Satz den Bestand der nachexilischen Gemeinde voraussetzt, muss jedem unbefangenen Leser einleuchten; wie könnte man denn das letzte Wort verstehen: die, die gesammelt worden sein werden! Indessen würde ich mich nicht sehr widersetzen, wenn jemand v. 8 für einen späteren Zusatz erklärte; nachexilisch bleibt darum v. 1—7 doch.

**56 9 — 57 13** fängt ganz von Frischem an, ohne im Geringsten auf c. $56_{1-8}$ Rücksicht zu nehmen, denn es ist eine Strafpredigt, die sich zunächst an die geistigen Leiter der Gemeinde, dann an die götzendienerische Bastardbrut richtet, unter der man nur die nachmaligen Samaritaner verstehen kann. Das Stück ist eine Dichtung, die Strophen bestehen aus vier Langversen. Dass es die bestehende Volksgemeinde voraussetzt, ist klar, dagegen die Meinung haltlos, dass es aus der vorexilischen Zeit stammen müsse; vielmehr spricht die Nachahmung Jeremias, Deuterojes.s und besonders Hesekiels deutlich genug für den nachexilischen Ursprung. 9 ist eine so sclavische Nachahmung von Jer. $12_{9}$b vgl. Hes. $34_{5}$. $39_{17}$, wie sie bei Dtjes. niemals vorkommt. Die wilden Thiere der Prärie und des Waldes werden eingeladen zu fressen, wahrscheinlich von Jahve, der wenigstens später in der 1. pers. redet, ohne besonders eingeführt zu sein ($57_{11}$ff.). Wen sie fressen sollen, zeigt die Fortsetzung. Unklar bleibt, ob die wilden

[11]Und diese Hunde sind starker Gier, wissen nicht satt zu werden,
Sie alle ihrem Wege nach wenden sie sich, jeder seiner Beute nach:
[12]„Kommt, ich will Wein nehmen, und lasst uns Meth saufen,
Und es wird gehen wie heute so morgen, hoch überaus sehr.

---

Thiere wirkliche Thiere oder etwa Heiden sein sollen; das erstere ist jedoch viel wahrscheinlicher, da schwerlich der Vf. den Heiden eine abermalige Strafgewalt über Israel, selbst über das sündig gewordene, einräumen würde. Mit den wilden Thieren sind ja die Späteren gern bei der Hand vgl. Hes. 14 15. I Reg. 13 24. 20 36 und besonders II Reg. 17 25 f. Die archaistischen Formen חיתו und שדי, auch im Priestercodex Gen. 1 24, sind ein in der späteren Dichtung beliebter Redeschmuck. Zu אתיו v. 9. 12 s. O. S. 495, G.-K. § 29, c. Die jüdische Auslegung scheint gegenüber v. 9 merkwürdig hin und her geschwankt zu haben; die Zutheilung von v. 9 zu der vorhergehenden Haphthare deutet auf eine geistliche Fassung des Essens, und die wilden Thiere sind die künftigen Proselyten, dagegen hat die Accentuation gemeint, dass die eine Thierart, allegorisch oder apokalyptisch verstanden, die andere vertilgen soll. **10** nennt diejenigen, die den zornigen Ausruf v. 9 veranlasst haben, leider ist aber das erste Wort unklar. Die LXX spricht offenbar unrichtig צְפוּ, ebenso vielleicht das Ktib; Qre und Punctation wollen צֹפָיו = צפיו, aber das Suff. der 3. pers. ist beziehungslos, da man das ישראל v. 8 nicht in diese Dichtung hereinziehen darf. Am Besten liest man wohl צֹפַי; die Späher Jahves, in der Glosse v. 11 a$\beta$ durch רעים, Hirten, erklärt, sind die geistigen Leiter des Volkes, Priester und Propheten, und ihr Spähen bezieht sich nicht auf die Zukunft, sondern auf den Zustand des Volkes, bezeichnet die Seelsorge; Ausgangspunct für den Ausdruck und Gedankengang ist Hes. 33 1 ff. 34 1 ff. Hinter לא ידעו fehlt im hebr. Text und im C. Rom. der LXX der unentbehrliche infin.; diesen hat der C. Al. der LXX in seinem *φρονησαι* und die nach v. 11 a$\beta$ verschlagene Variante in ihrem הבין, das dem עורים gut entspricht. Die Späher sind blind, dass sie die Verirrungen, von denen c. 58 f. weiter geredet wird, nicht bemerken, sind stumme Hunde (Schäferhunde vgl. Job. 30 1), die nicht bellen können, wenn sich in der Heerde Unordnung zeigt und wilde Thiere, Gefahren, Gottesstrafen, drohen; sie sind הזים שכבים träumerisch daliegende Hunde. Dem letzten Langvers in v. 10 fehlt in der erste Hälfte eine Hebung; die Ergänzung במשכב (Budde) ist unpassend, denn die Hunde, die die Heerde führen und bewachen, liegen nicht auf dem Lager. Zum stat. constr. אהבי vgl. c. 5 11. G.-K. § 116 l. **11** Und dieselben (der art.!) Hunde sind stark von Gier (5 14. 29 8), unersättlich (שבעה ist wahrscheinlich inf., s. zu אהבה v. 6); vgl. dazu, was Nehemia von dem Propheten Semaja erzählt (6 11 f.), ferner von den Vornehmen (5 7 ff.); die Klage ist freilich alt (Mch. 3 5. 11. Jes. 28 7 ff. u. oft). Fortgesetzt wird diese Rüge in v. 11 b: sie werden sich ihrem Wege nach, d. h. sie handeln im eigenen Interesse (anders als c. 53 6), jeder seinem ungerechten Gewinn nach (Jer. 6 13. Hes. 22 27). Das letzte Wort »von seinem Ende her«, von allen Enden, überfüllt den Stichos, fehlt in der LXX, passt auch nicht gut zu dem Bilde von den Schäferhunden, das allerdings vergessen sein könnte; es mag eine Variante zu לבצעו sein. Das was in v. 11 a übrig bleibt: das sind Hirten, sie wissen nicht aufzumerken, ist stilistisch anstössig und metrisch nicht unterzubringen. Wie können die Hunde Hirten genannt werden! Dillm. vermuthet: והם הרעים, und sie selbst, die Hirten, wissen nicht etc., aber das wäre nur dann annehmbar, wenn vorher die Hirten schon genannt wären, auch ist das Prädicat an dieser Stelle viel zu schwach, endlich wüsste man gar nicht, wer im Gegensatz zu den Spähern hier die Hirten sein sollten. Vielmehr haben wir es mit zwei nicht zusammenhangenden Brocken zu thun, die ursprünglich für v. 10 a berechnet waren und vom Rande aus an diesen verkehrten Platz gekommen sein müssen: המה רעים ist Glosse zu צֹפַי und לא ידעו הבין eine richtige Variante oder vernünftige Correctur zu dem לא ידעו v. 10. **12** fehlt in der LXX, passt aber gut zum Ganzen. Einer ruft dem anderen

57 [1] **D**er Gerechte kam um, und kein Mensch, der es zu Herzen nahm,
Und die Männer der Frömmigkeit sind hingerafft, indem es niemand [beachtet;
Denn vor der Bosheit ist hingerafft der Gerechte, [2] geht ein in Frieden,
Es ruhen auf ihren Lagern, wer seinen graden Weg ging.

---

zu: Kommt (s. v. 9), ich will Wein herbeischaffen u. s. w., und morgen soll's eben so hoch hergehen. גדול gehört zu יום מחר, nicht zu יתר, das Adverb ist, mag es יֶתֶר (Dan. 8$_{9}$) oder יֹתֵר gesprochen werden. **57 1. 2** Sorgen die Leiter der Gemeinde für sich statt für diese, so geht der Gerechte zu Grunde, ohne dass sie sich Scrupel darüber machen. »Der Gerechte« ist characteristisch für Tritojes. vgl. c. 56$_{1}$. Die beiden ersten Langverse lehnen sich an Mch. 7$_{2}$ an. חסד ist Frömmigkeit, der fromme Eifer; Nehemia nennt c. 13$_{14}$ seinen Eifer für die Reinheit und die Einkünfte des Tempels: חֲסָדַי אשר עשיתי; chasidim war der Name der entstehenden pharisäischen Partei. Zu באין מבין vgl. Spr. 26$_{20}$. Das B. Maleachi ist mit den Bb. Esra und Nehemia Zeuge für den hier geschilderten Zustand; besonders die Priester liessen es an sich fehlen. Das כי, mit dem der dritte Langvers beginnt, heisst »denn«, nicht »dass«, was einen schleppenden Satz ergäbe und ein viel zu schweres Gewicht an das formelhafte באין מבין hängen würde. Dillm.s Einwand, dass es sich um Rüge, nicht um Erklärung der Gründe handele, aus denen Gott die Hinraffung der Frommen zulasse, ist unverständlich, was hat das Denn mit Gottes Gründen zu thun? Der Vf. führt mit כי das neue »vor der Bosheit« ein, die Frommen verschwinden, weil die Bosheit herrscht. Der Satz ist begreiflich aus dem Character eines theokratischen Staates, wo die Frommen nicht einer privaten Frömmigkeit leben, sondern die Herrschaft des von ihnen verehrten Gesetzes im öffentlichen Cultus und Leben verlangen und verfechten müssen, wo sie also verkümmern, gewaltsam unterdrückt werden, in der Zahl abnehmen, wenn die Machthaber anderer Gesinnung sind. In v. 2 gehört das Sätzchen: er geht ein in den Frieden, zu dem in v. 1b begonnenen Langvers. Friede ist Euphemismus für das Grab, allerdings ein auffallender. Ein älterer Schriftsteller hätte eher gesagt: er fährt mit Herzeleid in die Grube, indessen ist möglich, sogar wahrscheinlich, dass der Vf. bestimmte fromme Männer im Auge hat, von deren Grabesruhe er pietätsvoll zu sprechen sich gedrungen fühlt. Delitzsch, der in v. 1b das מפני in zeitlichem Sinn fasst: vor dem kommenden Unglück, nimmt consequenter Weise שלום als adverb. Acc. »mit Frieden«, zerstört aber durch diese Deutung den Zusammenhang, denn er legt einen tröstlichen Sinn in den Satz, der doch die bitterste Klage enthält. Klage ist auch der Schluss: es ruhen auf ihren Lagern (d. h. wieder: in den Gräbern), wer (nur immer) seinen graden Weg wandelt. Vor הלך (mit dem acc. wie 33$_{15}$. 50$_{10}$) würde man gern ein כל sehen, muss es jedenfalls hinzudenken. נוח wie Spr. 21$_{16}$. **3** und **4** wenden sich nun an eine Adresse, die der Vf. gar nicht für nöthig hält näher zu bezeichnen und der er seinen ganzen Hass entgegenträgt. Sicher meint er nicht mehr die bisher von ihm gezüchtigten Priester u. s. w., die er nicht Same der Lüge nennen und des Höhen- und Götzendienstes beschuldigen konnte, ebenso wenig die jüdische Gemeinde, auf die auch die Schilderung durchaus nicht passt und die v. 14ff. ganz anders behandelt wird. Die Brut des Ehebrechers und der Hure kann nur jene Bevölkerung bezeichnen, die aus den Resten Altisraels und Judas und den Nichtjuden zusammengesetzt war, nach II Reg. 17 sowohl Jahve wie andere Götter verehrte, von den zurückgekehrten Exulanten excludirt wurde und ihnen besonders zur Zeit Esras und Nehemias so viel Ärgernis bereitete, damals auch, im Bunde mit den höchsten Priestern der Tempelgemeinde, eine ernste Gefahr in den Augen der Strengen bildete. Nehemia rechnet es sich als eine seiner חסדים an, den Tobia aus dem Tempel vertrieben zu haben (c. 13). ואתם zeigt an, dass eine andere Art Leute besprochen werden soll, die aber, weil sie gleich nach den Priestern und Propheten behandelt wird, mit diesen in gewisser Ver-

[3]Ihr aber, nähert euch hierher, Söhne der Hexe,
Same des Ehebrechers und der Hure: [4]über wen belustigt ihr euch?
Wider wen macht ihr breit das Maul, lang die Zunge?
Seid ihr nicht Kinder des Abfalls, Same der Lüge?
[5]Die da brünstig sind bei den Terebinthen, unter jedem grünen Baum,
Schlachtend die Kinder in den Thälern, inmitten der Felsenklüfte.

---

bindung stehen muss. Die verhassten Halbjuden werden öfter von unserem Vf. direct angeredet (c. $65_{11}$ff. c. $66_{1}$ff.), und in der That standen ja die Jerusalemiten mit ihnen beständig in directem und indirectem Verkehr. »Nähert euch hierher«, wie c. $48_{16}$. $41_{1}$. $45_{20}$. Ihre Mutter, deren Beschimpfung der Orientale stärker empfindet, als die eigene (I Sam. $20_{30}$), ist eine Hexe (c. $2_{6}$), was dazu stimmt, dass jenen Leuten allerlei Mysterienliebhaberei, Nekromantie u. dgl. zur Last gelegt wird (vgl. c. $65_{4}$f.), und auch insofern ein wirksames Scheltwort gewesen sein mag, als es auf das unisraelitische Wesen dieser Leute und auf ihren altpalästinensischen rohen Aberglauben hinweist, von dem die zurückgekehrten Anhänger des Gesetzes sich befreit glaubten. ותזנה ersetzt das partic. ebenso wie das imperf. in c. $51_{2}$; die Punctatoren schreiben das Wort als erzählendes imperf., weil sie die Entstehung jener Brut als einmaliges geschichtliches Ereignis auffassen, und das entspricht besser dem Bilde des Vf.s und seinem Vorbilde Hes. $16_{3}$f., als וְתִזְנֶה, das Dillm. und Del. wollen. Der Vater der Bastardbrut, der Ehebrecher, ist wohl Altisrael, die Hure die heidnische Bevölkerung Palästinas. Klost. will מְנָאֶפֶת וזנה, eine absteigende Klimax und eine Abschwächung des Gedankens, die zu erzielen man doch keine Conjecturen macht. **4** Die Fragen erinnern an die Dichtung c. $37_{23}$, die erste Frage gehört metrisch noch zu v. 3b. Den Mund breit machen, die Zunge lang herausstrecken sind so leicht verständliche und in der ganzen Welt übliche Ausdrücke für unverschämte Beleidigung, dass es wohl unnöthig ist, die von Ges. beigebrachten Beispiele noch einmal abzuschreiben. Nehemia erzählt von dem Spott, den er von den Samariern und ihrem Anhang erfuhr ($3_{33}$ff.), die schon vor seiner Ankunft die gola in grosses Unglück und in Schmach ($1_{3}$) gebracht hatten. יִלְדֵי־ mit i statt a wegen des maqqef, nur hier (O. § 135b. G.-K. § 93 Anm. 1 F. Aus Lüge und Abfall ist die Genossenschaft der Gegner hervorgegangen vgl. c. $66_{24}$. **5** scheint ein Einsatz von fremder Hand zu sein, denn er fügt sich dem Versmass nicht, fällt aus der Anrede heraus und spricht eine viel schwerere Anklage aus, als die Fortsetzung v. 6 ff. thut. Der Vierzeiler wird aus einem anderen Gedicht entlehnt und hier ursprünglich Randcitat sein. Er spricht von denen, die in Brunst sind bei den Götterbäumen (c. $1_{29}$), »unter jedem grünen (d. h. immergrünen) Baum« — aus Jer. $2_{20}$. $3_{6}$ oder Dtn. $12_{2}$ —, die also dem alten, besonders in der Landschaft verbreiteten, aber stark ausgearteten Localcult huldigen. Ein Huren wird das hier wie Jer. $3_{6}$ genannt nicht blos, weil es gegenüber dem Jahvecult allmälig zum Aftercult geworden ist, sondern weil dieser Localcult als Rest einer älteren sinnlicheren Zeit und in psychologischer Reaction gegen die ihn ausstossende sittliche Jahvereligion wirklich ein Tummelplatz der sinnlichen Triebe wurde. Übrigens ist zu bedenken, was unsere zum Christenthum übergetretenen Vorfahren unter Anleitung ihrer romanischen Lehrer den heimlichen Zusammenkünften der den alten Göttern Treugebliebenen nachzusagen liebten: auch da sollten die »Zauberer« und »Hexen« unter sich und mit dem Teufel buhlen, es waren die aufgewärmten Anklagen der Heiden gegen die älteren Christen. So wird man von den Anschuldigungen unsers Verses, mag er geschrieben sein, wann er will, viel abzuziehen haben. v. 5b hängt dem Anschein nach von Hes. $16_{20}$f. ab, die Thäler könnten allerdings auch aus v. 6 stammen. Kindesopfer hat es, wie Mch. $6_{7}$ zeigt, auch in der prophetischen Zeit in Israel gegeben, und in Folge der assyrischen Misshandlungen scheint im 7. Jahrh. in dem verkommenden Volk der verwüsteten Landschaft (ähnlich wie in der letzten Zeit des 30jähr. Krieges) der finstere

[6] **B**ei den Losen des Thals ist dein Loos, sie, sie sind dein Theil,
Auch ihnen gossest du Gussopfer, brachtest du Gabe;
[7] Auf hohen und ragenden Berg setztest du dein Lager,
Auch dort stiegst du hinauf, zu opfern Opfer.

---

Trieb zum Aberglauben und zu dämonischen Greueln gewachsen zu sein. Für תחת in v. 5b, das nur eine versehentliche Wiederholung desselben Wortes in v. 5a sein kann, ist mit der LXX בתוך zu lesen. **6** spricht wieder der Dichter, und zwar verwandelt er die bisher angeredete Mehrheit in ein Collectivum weiblichen Geschlechts, um in Anlehnung an Hesekiel den Aftercult als Hurerei darzustellen. Den ersten Satz übersetzt man gewöhnlich so: an den Steinen des Thals ist dein Theil; aber חלק bedeutet niemals Stein, auch nicht einen glatten Stein, und selbst wenn man diese Bedeutung zulassen wollte, so würde sie keinen Sinn geben. Denn das die glatten Steine oder Kiesel der Wadis Baithylien, Steinfetische sein könnten, ist doch so unwahrscheinlich wie nur möglich, und warum sollte der Baithyliendienst grade in den Thälern betrieben worden sein? Ohne Zweifel standen die Gottessteine meist isolirt und stachen in Form und Farbe möglichst von anderen Steinen ab, waren also dem Geröll eines Wadi möglichst unähnlich. Eher sollte man mit Koppe und Knobel noch das arabische chalq, forma, Statue, heranziehen, aber im Wege steht, dass dies Wort sonst nicht vorkommt und dass der Zusammenhang eine verächtliche Sache anzuzeigen scheint, da so stark hervorgehoben ist, dass die חלקים das L o o s der Angeredeten sind. Im Hebr. bedeutet חלק 1) theilen, 2) glatt sein. Die erste Bedeutung tritt in חלקך hervor, passt aber in keiner Weise bei den חלקי נחל, für die nur die zweite Bedeutung, aber die übertragene, übrig bleibt. Hesekiel spricht c. 12 24 von מִקְסַם חָלָק; in der Mantik bestand ohne Zweifel hier wie überall die Anziehungskraft dieses in einsamen, wilden, die Phantasie aufregenden Schluchten betriebenen Aftercultus. Man kann חלקי (von חָלָק, mit dag. dirimens zum Schutz für das Schwa mobile) nach Hes. l. l. als Abstractum Betrug (vgl. c. 30 10. Hes. 13 7), betrügerischer Cultus, oder besser wegen der Fortsetzung als diffamirende Bezeichnung der in den Thälern befragten Wesen, Lügner, schlaue Betrüger, auffassen, wobei die Sonderbarkeit des Ausdrucks auf Rechnung des Wortspiels mit חלקך kommt; übrigens wäre etwa הֲבָלִים für Götzen zu vergleichen (Dtn. 32 21), auch כזבים Am. 2 4. Zur Construction und zum Sinne von חלק בְּ vgl. II Sam. 20 1: Antheil haben an etwas, hier etwa: sich gemein machen mit etwas. העלה מנחה heisst Tribut darbringen s. II Reg. 17 4. Das גם v. 6b sieht nicht auf v. 5 zurück, wo auch keine Götzen genannt sind, sondern steht aufzählend und bindet dieses Distichon an das folgende vgl. Richt. 5 4. העל אלה אנחם halte ich für eine (schlechte) Variante zu העלית מנחה, es überfüllt das Metrum und ist sinnlos. Wie könnte in einer solchen Angriffsrede, wie sie v. 3 ff. darstellt, eine Frage Platz haben: werde ich mich darüber trösten?! Auch folgt Jahves Urtheil zur Sache erst später. **7** Als Gegensatz zum Thal der Berg, der die hier ziemlich leeren epitheta ornantia גבה ונשא aus c. 2 12 ff. bekommt. Wie Hos. 4 13. Jer. 2 20 wird nun der alte Localcult als Hurerei characterisirt durch das Wort משכבך, dessen unvermittelte Einführung eben auf Abhängigkeit von jenen Stellen hinweist. Das Lager ist hier die Cultstätte, nicht die Cultübung wie v. 8, darum die Fortsetzung: auch dort stiegst du hinauf u. s. w. **8** führt das Bild von der Hurerei weiter aus, indem zugleich zu einer anderen Art von Aftercult fortgeschritten wird, nämlich zum Dienst der Hausgottheiten, der, ebenso zähe wie die bisher genannten Feldculte, bis zum heutigen Tage in Palästina neben dem Baumcult in allerlei Formen sich erhalten hat und dessen Reste sich ja auch unter uns noch leicht nachweisen lassen. Hinter der Thür und dem Pfosten, wo ja bei allen Völkern neben dem Heerde die vornehmste Stätte für diese Wesen ist, steht זכרונך. Dass dies Wort direct nichts mit der Dtn. 6 9. 11 20 gegebenen Vorschrift, überhaupt mit dem Worte זכר, gedenken, zu thun hat, sollte doch von vornherein klar sein. Die Deutero-

[8]Und hinter die Thür und den Pfosten setztest du dein Phallusbild,
Denn seinethalben decktest du auf und bestiegst, machtest breit dein
Und du erkauftest dir solche, deren Beischlaf du liebtest, [Lager,
[Und machtest viel dein Huren mit ihnen] das Glied schautest du.

---

nomisten und späteren Schriftgelehrten haben die Mesusa und die übrigen Denkzeichen eingeführt, um dadurch die heiligen Stätten, Bilder und Amulete des Dämonismus unschädlich zu machen, ähnlich wie die christlichen Missionare bei unseren Vorfahren zu Werke gingen; selbstverständlich haben die hier geschilderten Leute keine Denksprüche oder auch nur Denkzeichen an der Thür, sondern Gegenstände der Verehrung. Man könnte זכרון mit den cultischen terminis technicis זָכַר und הזכיר zur Noth zusammenbringen, aber viel wahrscheinlicher ist der Zusammenhang mit זָכָר, zu dem sich זִכָּרוֹן oder vielleicht besser זְכָרוֹן so verhält wie אַלּוֹן zu אֵל, es ist das Phallusbild, die Herme. Hesekiel spricht c. 16 17 von den צַלְמֵי זָכָר aus Gold und Silber. So erklärt sich allein die Fortsetzung, die vom Huren handelt. Die Richtigkeit von מאתי ist sehr zweifelhaft. Man erklärt: von mir hinweg, aber wenn man dafür Jer. 3 1 anführen kann, so bedeutet מאת doch sonst immer: von — her. Auch dem Sinn nach ist das prägnant zu fassende מאתי, von mir dich abwendend, bedenklich: war es denn nöthig, ein solches Huren als Abwendung von Jahve zu bezeichnen? Das Suff. der 1. pers. ist eine Folge der falschen Auffassung von זכרון; zu lesen ist wahrscheinlich מֵאִתּוֹ, von ihm, dem Phallusbild her, von ihm angestachelt. Also stand in der Zeit unseres Vf.s in den Häusern der Palästinenser hinter der Thür, auf dem Hausflur oder im inneren Hofe, ein priapischer Hausgott, der Genius der Fruchtbarkeit, des Kindersegens, von den strengeren Juden als Zeichen der Unzucht gedeutet; die Hausthür mag Richt. 11 31 nicht ganz ohne Grund genannt sein: dem Eröffner des Mutterschosses (יפתח) brachte die (vorisraelitische) Bevölkerung Gileads alljährlich eine Jungfrau dar, um damit für die übrigen die Erlaubnis zur Ehe und Kindersegen zu erwirken, und der זכרון stellte ihn dar; bei den Moabitern war es der בעל פעור. Die Verben גלית, ותעלי, הרחבת scheinen alle dasselbe Object משכבך zu haben. Die Buhlerin hat das Lager breit gemacht für sich und den Buhlen. Das führt zu dem weiteren Gedanken, dass sie alle möglichen Buhlen gewonnen habe, jedoch ist der folgende Text schwerlich in Ordnung. תכרת sollte femin. sein; dass derselbe Fehler sonst auch ein paar Mal vorkommt, ist keine Entschuldigung. Und was soll כרת hier bedeuten können? Man ergänzt wohl ברית, das sonst auch bisweilen ausgelassen wird, aber diese Phrase lässt sich mit לך מהם nicht construiren, giebt auch keinen Sinn. Auf Grund von Hos. 3 2 wird וַתִּכְרִי zu lesen sein; die Buhlerin erkauft sich Buhlen. Womit sie sie, die Götzen, erkauft, deutet sogleich v. 9 an. Ähnlich das Vorbild unsers Gedichtes, dem es in allen Stücken folgt, Hes. 16 16 ff. 32 ff. (du machst es umgekehrt wie andere Huren, die nehmen Geld, du giebst Geld zu). Das מן von מהם ist partitiv, das eigentliche Object wird durch den folgenden Relativsatz gegeben: du kauftest dir solche, deren Beischlaf du liebtest. Von dem letzten Langvers von v. 8 fehlt das erste Hemistich im hebr. Text, aber nicht im griechischen, denn der erste Satz von v. 9 in der LXX hat mit dem ersten Satz in v. 9 des hebr. Textes nichts zu thun, und der aus Hes. 16 25 f. stammende Satz: וַתַּרְבִּי אֶת־תַּזְנוּתֵךְ אִתָּם, und du machtest viel deine Hurerei mit ihnen, passt ausgezeichnet in den Zusammenhang. Zum Schluss: יד חזית, das männliche Glied schautest du. Dass יד diesen hier einzig möglichen Sinn hat, sollte doch nicht geleugnet werden, zumal keine andere Deutung vorgeschlagen ist, die auch nur halbwegs plausibel wäre. »Platz ersehen« heisst es nicht, das käme auch zu spät; »eine Seite (des Lagers) abgeschieden« ist noch weniger möglich; die »winkende Hand« ist durch jene Methode gewonnen, mit der man alles auslegen kann, weil man das Gewünschte erst hineinlegt. Dass יד in diesem obscönen Sinn sonst nicht vorkommt, ist kein Unglück, da wir von solchen Sachen schon mehr als genug im A. T. haben; der Talmud

[9]Und du wandertest zum Melek mit Öl und machtest viel deine Arome,
Und sandtest deine Boten bis weithin und tief bis zu Scheol;
[10]Durch dein vieles Wandern wurdest du nicht müde, sagtest nicht: ver-[zweifelt!
Belebung deiner Hand fandest du, darum wurdest du nicht schwach.

---

gebraucht im selben Sinn אצבע. Hesekiel ist in solchen Dingen weniger zurückhaltend (c. 16 26). **9** In weiterer Nachahmung Hesekiels, der von der Besendung Babels durch die Hure Juda spricht (23 16. 40), schildert der Vf., wie die Hure zum Götzen Melek mit Öl und Würzen wandert und ihre Boten weithin schickt. Dass mit מלך ein babylonischer oder persischer König gemeint sein könnte, ist ein abenteuerlicher Einfall: was sollte der mit dem Öl und wie könnte er in Parallele zu den Mächten Scheols stehen? מלך ist ein unter den Nordsemiten weitverbreiteter Gottesname; auf nordisraelitischem Boden werden nach II Reg. 17 unter anderem Adrammelek und Anammelek »bis auf diesen Tag« (v. 34) verehrt; aber weil hier blos von »dem Melek« die Rede ist, weil ferner die Samarier zu ihm »wandern« müssen, kann nur jene Gottheit gemeint sein, die regelmässig nur Melek (oder Milkom, Malkam) heisst und nach I Reg. 11 7 vorzugsweise als Gott der Ammoniter galt. Grade er passt hier besonders gut, da ja nach Neh. 2 10. 4 1. 6 1 ff. die Samarier mit dem »ammonitischen Knecht« Tobia aufs Engste befreundet waren und derartige politische Verbindungen auch religiöse Folgen zu haben pflegten. Dient das Öl zu gottesdienstlichen Zwecken (Hes. 16 18 f.), so werden auch die רקחים nicht kosmetica sein, die die Hure an sich wendet, um anzulocken (Hes. 23 40), sondern mit רֹקַח zusammengestellt werden müssen, das nach Ex. 30 25. 35 in der späteren Zeit neben dem Öl im Cultus verwandt wurde und aus verschiedenen Arten von aromatischem Harz u. s. w. bestand. Wohin man nicht in Masse wandern oder direct hingelangen kann, dahin schickt man Boten. Beschickung fremder Gottheiten ist im Alterthum nichts Seltenes; die Juden hoffen ja auch, dass künftig ihr Tempel von allen Völkern besucht oder beschickt werden soll. Zu תשפילי ist aus תשלחי ein infin. zu ergänzen vgl. c. 7 11. Man schickt Boten nach Scheol, d. h. nach solchen Orakelstätten, wo unterirdische Gottheiten befragt oder Nekromantie (8 19) getrieben wurde vgl. übrigens c. 65 4. Das piel תשלחי als frequentativ. **10** נואש aufzugeben! ein Ausruf der Verzweiflung (vgl. I Sam. 27 1), etwas anders bei Jeremia (2 25. 18 12) als Ausruf verzweifelten Trotzes. »Du fandest das Leben deiner Hand« kann doch nicht bedeuten: du entdecktest, dass deine Hand (da der Fuss müde geworden ist) sich noch rühren könne (Ew. Dillm.), sie kann doch nicht auf den Händen gehen? und schon die Fortsetzung: d a r u m wurdest du nicht schwach, macht diese sonderbare Deutung unmöglich. Klost. schlägt vor: חית הֵיֵּךְ, aber der Sinn: du fandest Leben, so viel dir nöthig war, ist nicht sehr befriedigend, der Vf. hätte schwerlich so viel zugestanden. Nicht wahrscheinlich ist auch, dass יד hier den allgemeinen Sinn Kraft haben sollte, auch steht es nicht im Sinn von Ps. 76 6: seine Hand finden, d. h. zu gebrauchen wissen, weil dann der Vf. רגלך gebraucht hätte. Möglicher Weise liegt auch hier ein obscöner Sinn zu Grunde, indem das Suffix zu dem stat. constr. gehört (wie z. B. c. 21 10 in בן־גרני): dein Leben von der Hand. Vielleicht kommt man aber mit der nächstliegenden Bedeutung aus: die Hand, die Öl und Weihrauch darbringt, wird immer wieder »belebt«, d. h. zum neuen Spenden angestachelt. Die Hure findet sich durch die fremden Buhlen immer neu angeregt, darum giebt sie nicht nach, wird trotz aller Müdigkeit nicht schwach. **11** Wie ihre Gelüste immer neue Nahrung finden, so wird sie auch immer unverschämter, scheut niemand, nicht Jahve und seine Strafen. Die Frage: wen scheutest (Jer. 38 19. 42 16) und fürchtetest du? ist rein rhetorisch. כי giebt als »dass« und »denn« fast denselben Sinn. תכזבי wie שקר c. 63 8 absolut: sich mit כזבים, mit den Lügen des Götzendienstes abgeben. Die Fortsetzung ואותי bis לבך ist Reminiscenz aus c. 47 7. הלא ist ein Sätzchen für sich wie oft: ist's nicht so? »Ich schwieg« d. h. ich

[11] **U**nd vor wem scheutest und fürchtetest du dich! denn mit Lügen gingst [du um,<br>
Und mein gedachtest du nicht, nahmst es nicht zu Herzen!<br>
Nicht so? ich blieb stumm und verschloss . . . . . . . .<br>
. . . . . . . . . . . und fürchtetest mich nicht.<br>
[12] **A**ber ich werde verkünden deine Gerechtigkeit und deine Werke,<br>
Und nicht werden dir nützen, [13] wenn du schreist, dich retten deine [Erwerbungen,<br>
Sie alle wird forttragen der Wind, raffen ein Hauch,<br>
Doch der auf mich vertraut, wird das Land erben und besitzen [meinen heiligen Berg.

---

liess dich gewähren, deshalb wurdest du so keck vgl. Ps. 50$_{21}$. Seltsamer Weise ziehen manche Exegeten die ganz anders geartete Stelle c. 42$_{14}$ zum Vergleich heran, wo Jahve sagt, dass er lange geschwiegen habe und jetzt schreien wolle; das Schweigen soll Jahves Unthätigkeit gegenüber der Noth des Volkes und dem Druck der Unterdrücker bedeuten, und Jahve soll hier milder reden als zuvor. Als ob von allen diesen Dingen auch nur eine Silbe im ganzen Gedicht zu lesen stände; auch das הלא wäre doch bei diesem Sinn des Ganzen von einer kindlichen Naivität. Diese Auslegung scheint anzunehmen, dass eine Stelle, die um fünfzehn cc. hinter uns liegt, nur ganz oberflächlich citirt zu werden braucht, um eine ganze Gedankenreihe auszulösen, die bis jetzt nicht einmal berührt war und in den Zusammenhang passt wie die Faust aufs Auge. Die Stelle c. 42$_{14}$ scheint auch die Punctatoren zu der Aussprache וּמֵעֹלָם verführt zu haben, während die LXX richtiger das part. hi. וּמַעְלִם spricht. Dies part. kann zwar ohne Object stehen vgl. Ps. 10$_{1}$, doch wird man hier עֵינַי hinzufügen müssen, weil eine Hebung fehlt. Jahve schwieg und sah scheinbar nichts, deswegen sündigte man ohne Furcht darauf los. Das ist ja die Klage, die durch das ganze Buch Tritojes.s ertönt, dass Jahve sich nicht rührt. Auch der letzte Langvers ist unvollständig; das ausgefallene erste Hemistich muss etwa besagt haben: darum freveltest du immer mehr. **12** Für אני hat die LXX ואני, aber ich, was jedenfalls der Sinn des Zusammenhangs ist, übrigens wird auch Ps. 50$_{21}$ die Drohung asyndetisch angefügt. Selbstverständlich ist es nun doch wieder, dass man אני אגיד צדקתך mit seinem stark betonten אני nicht im Sinn eines Dtjes. als Verheissung fassen darf: Ich, ich werde kundthun dein Heil; צדקה muss hier, wie so oft bei Tritojes. vgl. zu c. 56$_{1}$, die menschliche Gerechtigkeit bezeichnen, daher haben ältere Erklärer mit Recht den Ausdruck ironisch verstanden: deine Gerechtigkeit, die Jahvedienst mit Götzendienst vereinigt. ואת־מעשיך, LXX sachlich richtig: *τα κακα σου* vgl. Apk. 3$_{1f.15}$, deine Werke (nicht Machwerke = Götzenbilder), die bisher beschrieben wurden und nach der Meinung der Hure von Jahve nicht gesehen worden sind, die will Jahve im bevorstehenden Gericht enthüllen, zum Beweis, dass er sie doch gesehen hat und im Gegensatz zu seinem bisherigen Stummsein. Wie sich »aus dem Begriff von אגיד [ein prachtvoller Ausdruck!] und daraus, dass erst c. 58$_{2}$ff. von solchen die Rede ist, die rechtschaffen zu sein beanspruchen«, und die ganz andere Leute sind als die hier angeredeten, ergeben soll, dass diese einzig mögliche Deutung des Verses nicht richtig sei, bleibt Dillmanns Geheimnis; was ist wohl c. 58$_{1}$ der »Begriff« von אגיד? את steht blos zur Füllung des Hemistichs. ולא יועילוך gehört, wie Form und Sinn in gleicher Weise darthun, zum Folgenden, sollte also zu v. **13** gezogen sein: nicht werden dir nützen, wenn du schreist d. h. wenn nun von meiner Seite die Strafen eintreten, deine Gesammelten. צעק, הועיל und הציל wie in den unechten Stücken c. 44$_{10.17.20}$ 46$_{7}$. 48$_{17}$. Ob das *απ. λεγ.* קבוציך nicht blos auf einem Textfehler beruht und etwa durch שקוציך zu ersetzen ist, lässt sich nicht ausmachen; etwas sonderbar ist jener Ausdruck, aber vielleicht als eine Anspielung auf Mch. 1$_{7}$ zu vertheidigen, wo es heisst, dass die Götzenbilder aus dem Hurenlohn gesammelt, erworben sind. Bekanntlich wurde der Buhlerlohn der Kedeschen an das Heiligthum abgeliefert und wird also thatsächlich oft zur Anschaffung neuer kostbarer

*[14]Bahnet, bahnet, ebnet den Weg, behebt den Anstoss aus dem Wege [meines Volkes!
[15]Denn so spricht der Hohe und [Erhabene, der ewig thronende, Heiliger sein [Name:
In der Höhe und als Heiliger [throne ich und bei dem Zermalmten und Geist- [gebeugten,
Zu beleben den Geist der Ge- [beugten und zu beleben das Herz der Ge- [brochenen.

---

Bilder verwandt worden sein, mag auch oft in Bildern bestanden haben. Solche »Erwerbungen« würden ganz gut hierher passen. Dagegen passen nicht die »Göttermassen«, von denen vorher nicht die Rede ist und die ausser Exegeten kein Mensch in diesem Wort hätte entdecken können, noch weniger freilich Knobels »Heeresmassen«. Alle jene kostbaren Erwerbungen ihrer Hurenlaufbahn, die Pflege der Hausgötter und Feldgötter, die Orakel der Todtengeister u. s. w. trägt ein Wind (41 16), rafft (s. zu 53 8) ein leichter Hauch dahin. Wer aber auf Jahve vertraut (nicht bei Dtjes.), wird das Land erben. Zur Zeit Tritojes.s sind die Gesetzestreuen von den falschen Brüdern hart bedrängt (Neh. 1 3), in Furcht gesetzt und fast zur Flucht genöthigt (c. 66 5); aber die Juden, sagt unsere Stelle, verlassen sich auf Jahve, dem sie treu dienen, jene huldigen einem bösartigen Syncretismus, daher wird der Sieg den אנשי חסד und Gerechten v. 1 verbleiben, sie werden sich nicht blos behaupten, sondern die Herren des ganzen heiligen Landes werden. Ob der heil. Berg Jahves der Tempelberg oder als Parallele zu ארץ Jahves Bergland bezeichnen soll, lässt sich aus Tritojes.s Sprachgebrauch nicht entscheiden, bei dem beide Bedeutungen vorkommen (vgl. c. 56 7 mit c. 65 25); doch ist die letztere hier unstreitig am Besten am Platz. Der letzte Langvers bildet einen passenden Abschluss des gegen die Samarier gerichteten Abschnittes; der Eingang dagegen c. 56 9 ff. scheint ganz vergessen.

**57 14—21** Seinem Volk, das im Unglück ist und dies allerdings verdient hat, will Jahve nicht länger zürnen, sondern bei ihm wohnen und ihm im heiligen Lande wie in der Diaspora Frieden geben. Das Metrum weist die gewöhnlichen Doppeldistichen auf. **14** beginnt mit einem wenig abgeänderten Citat aus c. 40 3, das aber durch seine Anwendung einen ganz anderen Sinn erhält. Während bei Dtjes. sich die übersinnlichen Wesen aufmuntern, Jahven die wunderbare Strasse durch die Wüste zu legen, ist hier die Aufforderung zum Wegebahnen in übertragenem Sinne zu verstehen, wie v. 14b zeigt; unklar ist auf den ersten Blick, in welchem Sinne. Besteht der Anstoss in dem Hindernis, das die Samarier physisch und geistig der Tempelgemeinde entgegenstellen? oder ist es die v. 17 vgl. c. 56 9—57 2 erwähnte Sündhaftigkeit der Gemeinde? Aber beides hängt in der Zeit Esras und Nehemias vielfach mit einander zusammen, und so scheint der Vf. sagen zu wollen: schafft den Umgang mit der Lügenbrut ab, duldet nicht länger, dass die nichtsnutzigen »Späher« c. 56 10 mit ihr liebäugeln und die Gerechten darüber verkümmern! Wenn das geschieht, kann das Volk Jahves den Weg der Gerechtigkeit und der Wohlfahrt ohne Anstoss wandern. Eingeleitet wird dieser Aufruf jetzt durch ואמר, das schwer zu erklären ist. Subject von אמר kann nicht Jahve sein, der ja v. 15 feierlich eingeführt wird, auch nicht gut der Prophet (Vulg. liest אֹמֵר), der sich nur dann nennen könnte, wenn er sich in Gegensatz zu anderen Rednern stellte, auch nicht הָאֹמֵר, »man«, jeder Beliebige, sondern nur der חוסה בו von v. 13. Aber dann hat nicht der Vf. selber das Wort geschrieben, der nirgends seine einzelnen Dichtungen in dieser Weise mit einander verknüpft, sondern ein Abschreiber oder Leser, vielleicht als Reminiscenz aus c. 40 6. Jedenfalls gewinnt das Metrum und (wegen des Eingangs von v. 15) der Stil, wenn man es weglässt. **15** »Denn« Jahve will seinem Volke aufhelfen. Auch hier zeigt sich wieder der starke Unterschied in der

16 Denn nicht auf ewig will ich hadern und nicht für immer zürnen,
Weil der Geist vor mir verschmachtet und die Seelen, die Ich geschaffen.
17 Um die Schuld seiner Gewinnsucht [zürnte ich und schlug ihn, mich verbergend und [zürnend,
Und er ging abgewandt auf dem [Wege seines Herzens, 18 seine Wege sah ich, spricht Jahve.

---

Situation des Dtjes. und des Tritojes. Bei letzterem braucht Jahve keine Exulanten mehr auf der neuen Strasse nach dem heiligen Lande zurückzuführen, denn sie sind längst zurück; Jahve sagt nicht einmal, dass er wieder bei ihnen wohnen will, er thut es längst; er will nur das ins Unglück gerathende, fast ersterbende Volk wieder beleben. נשא ורם, die so häufig nachgeahmten Lieblingsausdrücke Jesaias, die dieser allerdings nur von Sachen (c. 2 12 ff. 6 1), nicht von Personen gebraucht. Merkwürdig ist das Sätzchen: Heiliger ist sein Name. Dass das auch sonst substantivisch gebrauchte Wort קדוש (c. 40 25) hier als eine Art Eigenname des israelitischen Gottes auftritt, dürfte eine Folge seines häufigen Gebrauchs seit der exilischen Zeit, aber auch ein Beweis dafür sein, dass unser Vf. und seine Gesinnungsgenossen hier wie in anderen Stücken (Sabbath, Beschneidung) in Unkunde darüber sind, dass die vermeinte Eigenthümlichkeit ihrer Religion sich anderswo ebenso gut vorfindet. Nur der zunehmende Trieb zur Absonderung, der fanatische Purismus der Theokratiker, konnte die besondere Modification so emphatisch betonen, dass man die Sache selber den Nichtjuden abzusprechen wagte. Leider sind noch immer auch christliche Theologen der Meinung, dass die Heiligkeit die israelitische Religion und ihren Gott characterisire und von anderen Religionen unterscheide, obgleich grade die Heiligkeitsbegriffe grossentheils unisraelitisch und dem palästinensischen Cultus entlehnt, heidnischer Herkunft und Art sind. Jahves Rede wiederholt nun im Beginn die ihm vorher beigelegten Prädicate, die so ganz anders sind als die bei Dtjes. üblichen, aber mit einem bedeutsamen Zusatz: in der Höhe und als Heiliger wohne ich und bei dem Zerschlagenen. מרום bezeichnet wohl nicht so sehr den Ort, wo Jahve wohnt, als die Erhabenheit seines Wohnens vgl. c. 26 5. 33 5. 16. »Die Himmel sind sein Thron und die Erde der Schemel seiner Füsse« c. 66 1. Dem Eindruck der Erhabenheit soll auch קדוש »als Heiliger« (nicht: das Heiligthum) dienen; beides ist exegetisch aus der Vision Jes.s c. 6 gewonnen, wo Jahve auf einem hohen und erhabenen Thron sitzt und der Zuruf der Sarafen seine Erhabenheit ausspricht, welchen Eindruck hervorzurufen auch Hesekiel sich c. 1, obgleich vergeblich, abmüht. Ist Jahve der Erhabene, so müssen seine Verehrer durchaus demüthig sein, wie dies ebenfalls c. 66 1 ff. ausgeführt ist, mit dem weiteren Gedanken, dass Jahve sich seine Verehrer nach eigenem Ermessen wählt. את v. 15 b ist die Präposition; als nota acc. ergiebt es eine unerträgliche Künstelei (»was anbelangt den Niedrigen von Geist, so ist zu beleben der Geist der Niedrigen«) und Zerreissung der Distichenform; das Athnach wäre also unter שמו zu setzen gewesen. Jahve wohnt erhaben und darum bei den Niedrigen. דכא oder נדכא und שפל-רוח bezeichnet zunächst den physischen Zustand der neujüdischen Gemeinde, die sich vor der Wirksamkeit Nehemias »in grossem Unglück und Schande« (1 3) befand, sodann die geistige Depression, die darauf folgte, aber bei den Gesetzestreuen ein eifriges Gottsuchen mit Gebet, Beichte und Selbstcasteiung hervorrief und damit jene Demuth, die den עני zum Frommen macht 66 2. Dass diese Demuth auf Zeit, dieser geistige Zustand, der ebenso wenig aus einem Herzensbedürfnis stammt, wie die physische Zerschlagenheit der normale Zustand der Gesetzestreuen ist, mit der christlichen Demuth recht wenig gemein hat, liegt auf der Hand. רוח ist hier der Lebensmuth, wie aus dem Verbum להחיות hervorgeht, nicht die Gesinnung wie Spr. 29 23 in der gleichen Wendung. Ob der Text von v. 15 ganz in Ordnung ist, kann man wegen der mehrfachen Wiederholung derselben Wörter wohl bezweifeln. **16** Es schien zwar, als

Und ich werde ihn heilen und ihn [leiten und erstatten
Tröstung ihm und seinen Trauernden,

[19]Schaffend Frucht der Lippen,
Frieden, Frieden dem Nahen und [Fernen.

[20]Doch die Gottlosen sind wie das auf- [gewühlte Meer,
denn zu ruhen vermag es nicht,

Und seine Wellen wühlen Schlamm [und Koth auf —
[21]kein Friede, spricht mein Gott, den [Gottlosen!

---

ob Jahve ewig zürnen wolle, weil auch nach dem Exil das Elend nicht aufhörte. Aber das will Jahve nicht, denn dann würde »der Geist vor mir verschmachten«. Hier bedeutet רוח als Synonymum von נשמה das Leben, die Lebenskraft. Dass Jahve selber (אני) die נשמות »gemacht« habe, ist eine bemerkenswerthe Wendung. Eine solche Begründung ·seines Mitleids wäre ja nicht auffällig, wenn die Seelen der Menschen überhaupt gemeint wären. Aber daran denkt der Vf. nicht, die Heiden haben für ihn keinen vollen Menschenwerth. Denkt er aber nur an die Juden, so sollte er ihnen gegenüber, erwartet man, das Mitleid Jahves aus dessen Liebe oder Vorliebe (בחר) für sie ableiten, wie Dtjes. thut. Statt dessen haben wir bei diesem jüngeren Schriftsteller die Erscheinung, dass ein ganz allgemein ausgedrückter Gedanke blos zu Gunsten der Juden angerufen wird, ein merkwürdiges, aber nicht allein stehendes Symptom für den inneren Widerspruch zwischen einem der Zeit entsprechenden universalistischen Bewusstsein und particularistischen Neigungen. Übrigens wäre der Satz in dieser Form nicht möglich gewesen, wenn der Vf. an die Unsterblichkeit der נשמות glaubte. **17** will nicht etwa das ganze frühere Elend, sondern das Elend der letzten Zeit erklären wie c. 59 1 ff. Darum wird als dessen Ursache diejenige Versündigung genannt, die nicht blos bei unserem Vf., sondern auch bei Nehemia und im B. Mal. als vornehmste Sünde der jüdischen Gemeinde hervortritt, nämlich die Habsucht und der Geiz, der nach dem B. Mal. sich nicht entblödete, Jahve bei den Opfern zu betrügen, vor allem aber die Reicheren antrieb, die Nothlage der Ärmeren wucherisch auszubeuten (vgl. Neb. 5). Unser Vf. spricht sich c. 58 f. ausführlich darüber aus (vgl. auch c. 56 11). בצע zu der Bedeutung »Selbstsucht« zu verallgemeinern, ist weder erlaubt, noch ein Gewinn. Auch die Ausdrücke: ich schlug ihn (l. וָאכהו), den דכא, verbergend (scil. פָּנַי) und zürnend (verb. finit. als Fortsetzung des inf. abs.), sprechen dafür, dass von dem so eben erlittenen Unglück, nicht vom Exil, die Rede ist. Die Fortsetzung: und er ging abgewandt (שובב für מְשׁוֹבָב wie Jer. 3 14. 22 vgl. 31 22. 49 4. Mch. 2 4) auf dem Wege seines Herzens (LXX blos בדרכו), scheint diese Abkehr als Folge des göttlichen Zürnens hinzustellen, was doch, wie Ew. mit gewohntem Feingefühl bemerkt hat, nicht zum Zusammenhang passt; der Schein wird hervorgerufen durch die verkehrte Abtrennung des folgenden Satzes: seine Wege habe ich gesehen, der ebenso die Parallele zu dem Schlagen, Verbergen und Zürnen ist, wie die Abkehr dem עון בצעו entspricht. Wenn Gott die Sünde sieht, so ist das gleichbedeutend mit ihrer Bestrafung, wie umgekehrt nach v. 11b das Nichtsehen der Sünde von Seiten Gottes das zum Weitersündigen ermuthigende Ausbleiben der Strafe bedeutet. Jene Gottlosen lässt Jahve gewähren, weil er sie zur schliesslichen Vernichtung ausersehen hat, seine eigene Gemeinde beaufsichtigt er scharf und straft sie sofort, um ihr das Gericht zu ersparen. Die beiden ersten Wörter in v. **18**: seine Wege sah ich, reichen nicht zu einem Stichos aus; zum Glück ist das Fehlende an einer anderen Stelle erhalten, denn die drei letzten Wörter von v. 18: spricht Jahve und ich werde ihn heilen, gehören offenbar nicht an ihren jetzigen Ort, wo man mit dem ורפאתיו nichts anfangen kann, sondern das letzte Wort ist Variante zu וארפאהו, demnach אמר יהוה Ergänzung von דרכיו ראיתי, und die Correctur ist nur an der verkehrten Stelle in den Text gerathen. Die Future von v. 18 setzen die von v. 16

*58 [1]Rufe aus voller Kehle, halte nicht [zurück, gleich der Posaune erhebe deine [Stimme!
Und melde meinem Volk ihr [Vergehen und dem Hause Jakobs ihre Sünde!
[2]Zwar mich fragen sie tagtäglich, und Kenntnis meiner Wege lieben sie,
Wie ein Volk, das Gerechtig- [keit übt und das Recht seines Gottes nicht [verlässt.

---

fort: Jahve will den Zerschlagenen heilen, den Abgewandten leiten ($58_{11}$) und Tröstung (נ' plurale tantum) geben ihm und seinen Trauernden vgl. c. $61_{2}$. $66_{10}$, d. h. ihm, der Tempelgemeinde als Ganzem, speciell aber denen, die über das Unglück Jerusalems betrübt sind (nicht für sich selber sorgen, wie die »Späher« c. $56_{10-12}$) und die etwa bei dem allgemeinen Unglück persönlich besonders hart betroffen sind; ein solcher Gedanke, wie er in dem לו ואבליו liegt, kommt bei Dtjes. gar nicht vor. **19** Indem Jahve das thut, schafft er »Frucht der Lippen« (das Ktib נוב mit ô oder û statt נִיב kommt sonst nicht vor), d. h. Danksagungen; der Ausdruck scheint von der LXXlesart in Hos. $14_{3}$ פרי שפתינו abhängig zu sein (vgl. Hebr. $13_{15}$). Etwas lose angehängt ist der zweite acc., den man jedoch auch wie v. 21 als selbständigen Ausruf fassen könnte: Friede dem Nahen und dem Fernen, d. h. nicht dem geistlich Nahen oder Fernen, da bei dieser Meinung diese Ausdrücke einer näheren Bestimmung bedürfen (wie c. $46_{12}$), sondern den Juden in Jerusalem und in der Diaspora. **20** Auch die Gottlosen sind nicht allgemein als verstockte Sünder zu fassen, sondern wie so oft in den Psalmen und jüngsten prophetischen Stücken concret als die Abtrünnigen, die Feinde der Gemeinde oder der Partei der Eiferer, hier als die Samarier und ihr Anhang. Dazu passt das Prädicat: sie sind wie das Meer, das aufgewühlt ist, denn ruhen kann es nicht u. s. w. Jene Gegner können keinen Frieden halten, müssen immer böse Anschläge machen. Ob נרגש (de Lag.) eine Verbesserung für נגרש ist, das ist zu bezweifeln, wenigstens würde das aramäische רגש in v. 20b sich mit den Accusativen nicht gut verbinden lassen; eher könnte man mit Hoffmann (ZATW. 1883, S. 122) das talmudische נגדש und יגדשו (anschwellen, vom Wasser) einsetzen, doch darf man גרש beibehalten vgl. zum ni. Am. $8_{8}$. רפש nur hier. v. 20b fehlt in der LXX. השקט לא יוכל wiederholt in Jer. $49_{23}$. **21** kommt auch c. $48_{22}$ vor, ist aber an unserer Stelle nicht wie dort blos zugesetzt, sondern metrisch nothwendig und ein guter Gegensatz zu v. 19: Friede für die Tempelgemeinde, Untergang für die Samarier.

Cap. 58. Strafpredigt über die Sünden des Volkes, veranlasst durch die Fastenfrage, und Verheissung der von den Propheten geweissagten Zukunft von dem Augenblick an, wo die sittlich-religiösen Pflichten von der Gemeinde erfüllt werden. **1** Der Vf. lässt sich, wie es Hesekiel oft thut, eine Aufgabe ertheilen, die er eben dadurch ausführt, dass er die ihm gewordene Instruction zu Papier bringt; doch wäre ja möglich, dass er auch mündlich gewirkt hätte, wo dann der erste Satz: Rufe mit der Kehle, aus voller Kehle, ein Bild von der Weise seines Auftretens geben würde. Der Inhalt passt allerdings zu einer solchen Erhebung der Stimme nicht sonderlich, man kann sich v. 2ff. kaum mit voller Kraft gesprochen vorstellen. Aber der Vf. nimmt auch c. $61_{1}$ff., wo er ebenfalls von sich selber spricht, einen gewaltigen Anlauf, ohne mit derselben Kraft fortfahren zu können. Hier bedeutet schon v. 1b einen Abfall, sofern dies eine fast wörtliche Entlehnung aus Mch. $3_{8}$ ist. **2** Während man nach v. 1a erwartet, einen starken Zornesausbruch zu hören, wird zunächst in ruhiger, überlegter Weise der Boden geebnet, auf dem sich die Anklage erheben soll. Denn es handelt sich gar nicht um Todsünden, solche, mit denen Micha zu thun hat, und der Anlass der Rede ist ein ganz specieller Fall, der erst entwickelt werden muss. Zuerst giebt der Vf. zu, dass die Tempelgemeinde sich gegenüber den äusseren Anforderungen der Religion ganz correct

Sie befragen mich um die Satzungen [der Gerechtigkeit,
Gotte zu nahen lieben sie:
[3] „Warum fasten wir und du siehst [es nicht,
casteien uns und du weisst es nicht?"
Siehe, an euerm Fasttage findet ihr [ein Geschäft
und all' eure Arbeiter treibt ihr an,
[4] Siehe, zum Hader und Zwist [fastet ihr
und zum Schlagen mit gottloser Faust.

---

benimmt, ganz anders als die Samarier c. 57 3 ff.: mich zwar suchen sie Tag für Tag u. s. w. ואותי nicht gegensätzlich zum Vorhergehenden (»und doch«), was eine kindliche Rhetorik abgäbe, sondern einräumend. »Kenntnis meiner Wege« könnte selbst wenn Dtjes. dies von Exulanten sagte, nicht bedeuten: Kenntnis der Wege, die ich sie führen werde, sondern nur: Kenntnis der von mir gewiesenen Wege, die sie gehen sollen (c. 48 17); nur dazu passt das verb. חפץ und die weitere Fortsetzung. Sie fragen danach, wie ein Volk, das (thatsächlich, nicht blos vermeintlich) Gerechtigkeit übt. צדקה und משפט wie c. 56 1. Also eifrig sind sie durchaus. Das letzte Distichon von v. 2 scheint schon aus metrischen Gründen enger mit v. 3a verbunden werden zu müssen. Sie fragen Jahve um die משפטי־צדק, um die »Rechte«, die Satzungen, die nach dem jus divinum beobachtet werden müssen von dem, der צדיק und איש חסד c. 57 1 sein will. Völlig verfehlt und gegen den Geist und Sprachgebrauch Tritojes.s ist es, darunter »gerechte Gerichte« über die Unterdrücker zu verstehen, von denen ja nirgends gesprochen wird, ausgenommen da, wo die Juden, die offenbar keine Exulanten sind, selber die Unterdrücker spielen! Ebenso falsch ist es, in קרבת אלהים das zweite Wort als gen. subj. zu fassen, als wenn vom Kommen Gottes zur Erlösung die Rede wäre. Schon das verb. חפץ ist ja gar nicht geeignet, das Harren auf Befreiung auszudrücken, noch schlechter passt אלהים zu diesem Gedanken, der יהוה erfordert hätte. Die älteren Übersetzer, die sich von einem exilischen Autor nichts träumen lassen, sind denn auch auf solche Missdeutungen nicht verfallen, sondern fassen אלהים als gen. obj. auf. Die Leute finden sich gern beim Tempel ein, nicht blos des Cultus wegen, sondern auch um sich in der Thora belehren zu lassen vgl. das Beispiel Sach. 7, wo wir zugleich erfahren, wie das Befragen Jahves zu denken ist: man fragt die Priester und die etwa vorhandenen Propheten, die letzteren haben Sach. 7 offenbar noch die höhere Autorität, ebenso wohl auch hier; auch die Bücher Mal. und Neh. bestätigen, dass zur Zeit unsers Vf.s den Propheten ein grosser Einfluss zugestanden wurde. Selbstverständlich mussten sie in Sachen des Cultus zugleich Schriftgelehrte sein (wie Hagg. Sach. Mal. Tritojes. wirklich sind), aber sie sind doch noch mehr Propheten, als die geistigen Häupter der nachesrachitischen Zeit, wo das Prophetenthum sich mehr und mehr auf die Eschatologie beschränkt, während die Schriftgelehrten die Thora übernahmen. **3a** Ähnlich wie im B. Mal. wird die Strafrede durch eine Frage des Volkes in die Bahn gelenkt. Wir fasten, ohne dass du es siehst, d. h. ohne dass der gehoffte Erfolg eintritt, wozu also das Fasten? Nach dieser Frage handelt es sich nicht um eine חקת עולם, um ein solches Fasten, wie es das spätere Gesetz am Versöhnungstage kennt (Lev. 16 29 ff.), das ja durch den Begriff des Versöhnungstages ein für alle Mal motivirt ist, sondern um solche Fast- und Trauertage, welche man seit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels beging und die schon zur Zeit Sacharjas (c. 7 3 ff. 8 19) zu Anfragen veranlassen, ob sie nicht eingestellt werden sollten. Sacharja antwortet, dass bald die eschatologische Glückszeit komme, wo die Fasttage von selber wegfallen. Danach versteht sich auch unsere Frage. Warum kommt die eschatologische Wendung noch immer nicht und müssen wir noch immer fasten? Die Fragenden meinen zugleich, dass ihre Fasten den Anbruch der Herrlichkeit beschleunigen sollten, und Tritojes. ist nicht der Mann, das zu verneinen; er wirft ihnen nur ein verkehrtes Fasten

Ihr fastet nun einmal nicht,

[5]Wird solches ein Fasten sein, das [ich wünsche,
Beugen gleich der Binse seinen Kopf,
Willst du das ein Fasten nennen
[6]Ist nicht das ein Fasten, das ich wünsche,
Öffnen ungerechte Fesseln,
Und entlassen Gebrochene frei
[7]Nicht, dass du dem Hungrigen [brichst dein Brod

um hören zu lassen in der Höhe [eure Stimme,
ein Tag, wo der Mensch sich casteit:

in Sack und Asche sich betten —
und einen Tag des Wohlgefallens für [spricht der Herr Jahve]: [Jahve?
loslassen die Bande des Joches
und dass du jedes Joch zerbrichst,
und Obdachslosigkeit in's Haus [bringst?

---

vor. An solchen Fasttagen »beugt man die Seele«, drückt man das Leben nieder durch Hungern, Trauerkleidung, Sitzen in Asche und enthält sich der Arbeit. Die Fasttage der Cultusgemeinde sind gleichsam negative Festtage; mit diesen haben sie den gottesdienstlichen Character (יום רצון v. 5), die Einstellung der Arbeit, das Gebet (v. 4) gemein, es fehlt aber die Freude, die aus der Vereinigung mit der Gottheit entspringt und das eigentliche Leben der Religion bildet. Im Exil spontan entstanden, scheinen sie von den Führern der nachexilischen Gemeinde festgehalten zu sein als Mittel für die Belebung des Gemeinsinns und des Eifers für die Zukunft, als Mittel zur Disciplinirung der sinnlich angelegten Mitglieder der Gemeinde, die nach unserer Stelle und Sach. 7 die Fasten gern wieder los gewesen wären. Von welcher Wirkung Fasten, Bussgebete u. dgl. auf die Gemüther sein konnten, lehren die Bb. Esra und Neh. Man kann jenen Führern, die ein solches Disciplinarmittel festzuhalten und zu handhaben wussten, ein grosses pädagogisches und Regentengeschick so wenig absprechen, wie den Leitern der katholischen Kirche, deren Disciplin nicht blos aus dem römischen Staat, sondern auch aus der jüdischen Theokratie stammt. **3b** die Antwort. Am Fasttage »finden« sie ein Geschäft; obgleich sie von der gewöhnlichen Arbeit lassen müssen, wissen sie doch etwas ausfindig zu machen, was Profit bringt, schachern in den Pausen mit einander, und ihre Arbeiter lassen sie arbeiten. עצביכם von עָצֵב, mit dag. dirim., *απ. λεγ.*, LXX: *υποχειριοι*, wie es scheint, nicht blos nichtjüdische Sclaven (»Schabbesgoje«, wie der Jude jetzt die christlichen Dienstboten nennt), sondern jüdische Tagelöhner und Schuldner, die ihre Schulden abarbeiten müssen; die Ableitung von עֶצֶב, Mühe, passt weder zum verb. נגש (Sclaven zur Arbeit antreiben), noch zur Sache, denn wer fastet in Sack und Asche (v. 5) und ein Geschäft nur »findet«, ist nicht in voller Arbeit. **4** Noch schlimmer: der arbeitsfreie Fasttag führt zu Zank und Zwist (מצה Wortspiel mit צום), ja zu Prügeleien, statt dazu zu dienen, dass man »in der Höhe«, vor Gott, die Stimme erschallen lässt, im Buss- und Bittgebet. Die profane Art des jüdischen Gottesdienstes, der die Andacht nicht kennt, ist also schon sehr alt. Doch dürfte der sinnlichere und erfreulichere Opferdienst die Gemüther der Masse mehr gefesselt haben, als die Fastenklage, wenn deren Inhalt nicht mehr unmittelbar auf die Stimmung drückte und die unverändert bleibende Zeitlage auch den Zweck des Fastens nicht in äusseren Erfolgen hervortreten liess. כיום wie heute, wie es heute zugeht. **5** יַצִּיעַ, denomin. von יצוע, Lager, Sack und Asche zum Lager machen vgl. Est. 4 3. Der Satz, der die äusseren Geberden des Fastens beschreibt, ist von zwei Fragen eingerahmt, gehört aber näher zu der zweiten, הלכה, durch הלזה wiederaufgenommen, hängt von תקרא ab. Der Vf. will diese äusseren Geberden nicht verwerfen, aber sie machen das Fasten nicht aus. Zu dem term. techn. רצון s. zu c. 56 7. **6** Der Vf. sucht nun ähnlich wie Sacharja (c. 7) dem Fasten einen sittlichen Inhalt zu geben, ohne den Zusammenhang zwischen dem neuen Inhalt und der alten Form selber aufzuhellen. Da er jedoch im Folgenden wesentlich Handlungen des Mitleids empfiehlt,

Wenn du einen nackt siehst, wirst [du ihn bekleiden
und vor deinem Fleisch dich nicht [verbergen:

[8] Dann wird hervorbrechen wie die [Morgenröthe dein Licht,
und deine Heilung eilends sprossen,

Und „vor dir hergehen wird“ deine [Gerechtigkeit,
die Herrlichkeit Jahves „deinen Zug [schliessen“,

[9] Dann wirst du rufen und Jahve [antworten,
wirst du schreien und er sprechen: [da bin ich.

---

so mag ihn der Gedanke leiten, dass die eigene Bitte um das göttliche Erbarmen am Wirksamsten unterstützt wird durch das Erbarmen gegen andere (Mt. 5 7. 6 12). Man soll am Fasttage ungerechte Fesseln (Ps. 73 4) öffnen, Gebrochene, d. h. bürgerlich Ruinirte, Verschuldete, auf Richterspruch hin ins Schuldgefängnis oder in Sclaverei Gerathene, freigeben (Hos. 11 3. Dtn. 28 33), überhaupt jedes Joch entfernen. Hitzig und Fürst möchten das erste מוטה, sowie das von v. 9 in מֻטֶּה (Hes. 9 9), Rechtsbeugung, verwandeln, aber »die Bande der Rechtsbeugung« giebt ein unreines Bild, und Wiederholungen sind dem Tritojes. nicht anstössig. Hinter dem ersten Stichos ist im hebr. Text eine Lücke, die nach der LXX auszufüllen ist. Statt תנתקו ist mit der LXX der sing. zu lesen. **7** Das erste Distichon gehört noch zu den drei vorhergehenden von v. 6; mit כי beginnt, wie die veränderte Satzbildung zeigt, die neue Gruppe von vier Distichen. In עניים מרודים ist anstössig das Asyndeton, mehr noch die Zusammenkoppelung eines Concretums mit einem Abstractum, auch die Überfüllung des Metrums, endlich noch der Plural עניים zwischen den Singularen רעב und ערם. Zwar hat man מרודים sei es durch Änderung in מוּרָדִים (part. hoph. von רוד), sei es, indem man es ohne alle Analogie zu einem part. pass. qal machte, in ein Concretum verwandeln wollen, aber das hebt nur den einen Anstoss. Wahrscheinlich ist מרודים hier wie sonst (Klagel. 3 19. 1 7) abstract. (von רוד) und hier nur pro concreto gebraucht, das עניים aber von fremder Hand als Erklärung beigefügt. Obdachslosigkeit gab es zur Zeit des Vf.s sehr viel; wenn Nehemia täglich an seinem Tisch 150 Personen speiste (5 17), so wird er auch manche davon haben beherbergen müssen. ערם ist ungenügend bekleidet, daher der Gegensatz nicht הלביש, sondern כסה, mit einem Mantel ausstatten, der gegen die Kälte und Nachts als Decke dient. בשרך, nicht die Menschen überhaupt, sondern die Volksgenossen, besonders wohl die aus der Fremde zuziehenden, armen Jerusalempilger, vor deren Bettel die selbst nicht immer gut situirten Bewohner der Hauptstadt und Anwohner der Verkehrsstrassen sich oft verleugnen mochten. **8** Übt man so Barmherzigkeit, so wird ein solcher Fasttag Früchte tragen, ja die prophetische Weissagung sich bald erfüllen. יבקע, aus einem Spalt hervortreten c. 35 6; zu מהרה s. c. 52 6. ארכה bei Jeremia, der es zuerst gebraucht (c. 8 22. 30 17. 33 6), immer mit dem verb. עלה und in Verbindung mit dem Begriff des Heilens, sodann Neh. 4 1. II Chr. 24 13 ebenfalls mit עלה, aber in der Bedeutung repariren; nach Fleischer (Buxtorf, s. Levy, chald. Wörterbuch S. 419) bezeichnet ארכה die neue Fleischschicht, die sich über einer heilenden Wunde bildet. Sachlich kommt Neh. 4 1 in Betracht: die neujüdische Gemeinde soll wieder aufblühen, die Mauern Jerusalems, die die Gegner zerstört hatten (Neh. 1), und die übrigen Ruinen wieder herstellen v. 12 und damit für die Unglücksfasten belohnt werden. v. 8 b ist wieder eins jener durch Umdeutung brauchbar gemachten Citate aus Dtjes., durch die Tritojes., wie andere nachexilische Propheten, den Epigonencharacter seiner Prophetie und seiner Zeit in aller Unbefangenheit eingesteht. Während nach c. 52 12 Jahve Vorhut und Nachhut des aus Babel heimziehenden Volkes sein wird, soll hier, wo das Volk längst daheim ist, die eschatologische Wendung aber noch aussteht, die »Gerechtigkeit«, d. h. die vollkommene Ausübung der im Vorhergehenden aufgeführten Pflichten, die Vorhut der Gemeinde und Jahves Herrlichkeit, seine glanzvolle, in c. 60

Wenn du entfernst aus deiner Mitte das Joch, das Fingerausstrecken und Unheilreden,
10 Und spendest dem Hungrigen dein Brod und die gebeugte Seele sättigst,
So wird aufstrahlen in der Finsternis dein Licht und deine Dunkelheit wie der Mittag,
11 Und leiten wird dich Jahve beständig und sättigen in Dürren deine Seele.
Und deine Kraft wird er verjüngen, und du wirst sein wie ein bewässerter Garten,
Und . . . . wie ein Quellort von Wassern, dessen Wasser nicht betrügen;
12 Und bauen wird dein Volk die uralten Trümmer, ewige Gründungen wirst du errichten,
Und wirst heissen Rissvermaurer, Wiederhersteller der Strassen zum Wohnen.

---

geschilderte Gegenwart in der Endzeit die Nachhut bilden, Vorhut und Nachhut hier natürlich nicht als räumliche, sondern als zeitliche Gegensätze gedacht: erst die Leistung der Gemeinde, dann die Jahves, entsprechend der werkgerechten Gesinnung dieses Vf.s, von der Dtjes. nichts als das Gegentheil hat (43 22ff.). Das letzte Verbum von v. 8 sollte nach c. 52 12 pi sein: יְאַסְּפֶךָ. **9a**, noch gesteigert in c. 65 24, nachgeahmt in c. 30 19 schliesst die Gruppe v. 7b—9a und könnte Schluss der ganzen Rede sein, denn der Satz: bei richtigem Fasten wird Jahve dich erhören, ist ja die beste Antwort auf die Klage: warum fasten wir, ohne dass Jahve danach sieht. Die folgenden beiden Gruppen v. 9b—12 bringen auch nur Wiederholungen. Trotzdem darf man bei unserem Schriftsteller wegen blosser Wiederholung nicht auf Unechtheit erkennen. **9b** מוטה wird dasselbe bedeuten, wie v. 6. Das Fingerausstrecken ist ein roher Gestus des Verspottens, für den Ges. Beispiele aus römischen Schriftstellern und das arabische ṣabaʿa (denom. von אצבע, Finger) beibringt; in den Niederlanden muss so etwas nicht vorkommen, denn Oort will בעון, »nach Schlechtigkeit«, hinzufügen, aber was heisst denn das: den Finger nach Schlechtigkeit ausstrecken? Also in der Tempelgemeinde zankte und prügelte (v. 4), verhöhnte und verleumdete man sich; auch nach der Darstellung im B. Mal. und Neh. muss man sich darüber wundern, dass diese Leute sich für das auserwählte Volk hielten. **10** Wenn du »spendest dem Hungrigen deine Seele« ist ein befremdender Ausdruck; Hingebung der Seele liegt nicht im Zusammenhang; wäre נפש als Hunger oder als das, was den Hunger stillt, gemeint, so stände נפשו. LXX übersetzt *τον αρτον εκ ψυχης σου*, Pesch. blos לחמך (was auch mehrere Manuscr. haben); wahrscheinlich ist *εκ ψυχης* der LXX Correctur nach dem Ktib. Der Vf. wird לחמך geschrieben haben, und נפשך ist ein durch das folgende Wort beeinflusster Schreibfehler. תפק ist, wie das folgende verb. zeigt, mit î zu schreiben. Das Bild vom Aufstrahlen des Lichtes liebt Tritojes. (60 1); der zweite Stichos ahmt Job. 11 17 nach. **11** Jahve wird dich leiten (57 18) beständig, das letzte Wort hat den Nachdruck: es kommen keine Unglücksfälle und Niederlagen mehr. בצחצחות nur hier, vgl. צְחִחִים Neh. 4 7. Ps. 68 7. — ועצמתיך beginnt eine neue Gruppe von vier Distichen. יחליץ käme nur hier vor, und es ist zweifelhaft, ob es einen passenden Sinn giebt, mag man חלץ in der Bedeutung anziehen oder ausziehen fassen oder auch das hiph. als denom. von חלוץ, Gerüsteter, ansehen. Besser liest man mit Secker u. a. יחליף nach c. 40 31, dann aber auch עָצְמָתְךָ nach c. 40 29: deine Stärke wird er nachwachsen lassen, eben als Anspielung auf jene Stelle Dtjes.s. »Wie ein bewässerter Garten« nach Jer. 31 12. וכמוצא מים ist reichlich kurz für einen Stichos, wahrscheinlich

[13]Wenn du zurückwendest vom Sab-
[bath deinen Fuss,
Und nennst den Sabbath eine Wonne
Und ihn ehrst, nicht zu thun deine
[Wege,
[14]„Dann wirst du deine Lust haben“
[an Jahve,
Und dich essen lassen das Erbe
[deines Vaters Jakob,

zu thun dein Geschäft an meinem
[heiligen Tage,
und den Neumond Jahves eine Lust,
nicht zu finden dein Geschäft und zu
[schwatzen,
und „ich dich fahren lassen über die
[Höhen der Erde“,
denn der Mund Jahves hat’s geredet.

---

ist ein neues Subj. ausgefallen, etwa צדקתך. Zu לא יכזבו vgl. die Bezeichnung eines Baches, dessen Wasser »nicht zuverlässig sind«, nur im Winter fliessen, aber in der Sommerhitze ausbleiben, mit אַכְזָב Jer. 15 18 vgl. Job. 6 15 ff. **12** »Bauen werden von dir« ist eine seltsame Wendung, denn unwillkürlich fasst man das מן in partitivem Sinne: einige von dir, was nicht gemeint sein wird. Ew. will וּבָנוּ, was kaum geht, besser wäre ובנו בָנַיִךְ (Weir, Cheyne) vgl. c. 49 17, am Einfachsten ist wohl עַמְּךָ für ממך. Man wird bauen die uralten Ruinen; als solche konnten die Ruinen aus der chaldäischen Zeit schon in den Tagen Nehemias bezeichnet werden, nicht so freilich zur Zeit Dtjes.s. Im folgenden Stichos dürfte דור־ודור wegen מוסדי auf die Zukunft gehen. In Gründungen von Städten haben es die späteren Juden nicht weit gebracht, wohl in anderen, die aber selten auf die Dauer waren. קרא לך ist ein Lieblingsausdruck Tritojes.s c. 61 3. 62 2.4.12. Juda wird gelten als ein aufstrebendes Volk. נתיבות will de Lag. (Oort) in ein sonst nicht vorkommendes נתיצות ändern, ohne Noth, denn man bewohnt zwar keine Pfade (wir wohnen freilich doch in Strassen), aber ein Land kann man nicht bewohnen, wenn die Wege nicht in Ordnung sind. Die kleine Tempelgemeinde hatte im ersten Jahrhundert genug mit dem Allernöthigsten zu thun gehabt, um an Wegebau denken zu können. Kein Wort in all’ diesen Verheissungen von der Rückkehr aus dem Exil. **13** und **14** sind mit Recht von Koppe als Zusatz beurtheilt. Sie sprechen nicht vom Fasttage, sondern vom Sabbath, auch nicht von den Werken der Barmherzigkeit, sondern vom Ruhen. Wegen des Citats in v. 14, das aus dem jungen Gedicht Dtn. 32 genommen ist, sind die Verse spät hinzugesetzt, dafür spricht auch die Schlussformel. **13** Vom Sabbath soll man wie von einem Heiligthum, das man nicht betreten darf, den Fuss zurückwenden, den man in Bewegung gesetzt hatte, um sein Geschäft (so Ktib, die Punctation will den Plural) zu thun. Dass מן vor עשות aus משבת ergänzt werden könnte, ist sehr unwahrscheinlich; entweder muss man den Satz in der angegebenen Weise verkürzt denken oder מֵעֲשׂוֹת schreiben. Von zweifelhafter Richtigkeit ist alles, was hinter ענג steht, in der LXX ist der Text wesentlich anders. Der »heilige Jahves« für den Sabbath ist ein seltsamer Ausdruck, nicht minder sonderbar die Wendung: ihn verehrungswürdig (das part. pu. im gerundivischen Sinne) nennen; ersteren könnte man vielleicht durch חֹדֶשׁ יהוה ersetzen, für מכבד sollte man ein Subst. des Sinnes »Lust« erwarten; oben ist מַחְמָד übersetzt (vgl. c. 64 10) und angenommen, dass das folgende Wort den Schreibfehler veranlasst hat. Neumond Jahves wird man ebenso gut haben sagen können, wie Sabbath Jahves, da ja der Neumond schlechthin höchstens für diejenigen angenehm war, die an diesem Tage Zinsen einnahmen. Jetzt ist das dritte Distichon nicht mehr überflüssig neben dem ersten, wie sonst. Zu דבר דבר vgl. Hos. 10 4. Der Ergänzer drückt sich etwas milder aus, als Tritojes., doch bezeugt er auch indirect, dass der im Müssiggang verbrachte Tag recht profan und weltlich gefeiert wurde, obgleich solche Männer, welche wie der Vf. von Ps. 19 8 ff. die Satzungen der Thora süsser als Honig und begehrenswerther als Gold fanden, ihn ihre Wollust nannten. **14** Die Belohnung für die rechte Festtagsfeier wird in allerlei Citaten geschildert. Der erste Stichos aus Job. 22 26, der zweite aus

*59 [1]Siehe, nicht zu kurz ist Jahves [Hand zu helfen
und nicht schwerhörig sein Ohr zu [hören,
[2]Sondern eure Schulden wurden [die Scheidewand,
und eure Sünden liessen das Antlitz [verbergen.
[3]Denn eure Hände sind besudelt [mit Blut
und eure Finger mit Schuld,
Eure Lippen reden Lüge,
eure Zunge spricht Verkehrtheit.

---

Dtn. 32 13, an welche Stelle sich auch der dritte anlehnt, der vierte ist die unvermeidliche Schlussformel der Ergänzer. Das Einherfahren über die Höhen der Erde (zu בָּמוֹתֵי, Qre בָּמֳתֵי, mit abnormer Endung ־ֵי s. O. S. 242. 305f.) ist nicht nach c. 37 24, sondern nach Dtn. 32 11 zu erklären, wo Jahve mit einem Adler verglichen wird, der sein Junges auf den Flügeln trägt; eben deswegen fasst man ארץ am Besten als die Erde, nicht als ein Land oder das Land Palästina. Jahve trägt Israel über die Berge, lässt es über alle Schwierigkeiten triumphiren. Und die Gesetzestreuen sollen essen (s. zu c. 1 7) das Erbe, das Land ihres Vaters Jakob, es in ungestörtem Besitz haben (62 8f.). Der unschöne Wechsel der Person ist durch die Entlehnungen verursacht.

Cap. 59. Weitere Klag- und Strafrede von allgemeinerem Inhalt, die das Ausbleiben des Heils erklärt, zuletzt aber sein baldiges Eintreten verheisst. Das cap. macht keinen einheitlichen Eindruck, ist entweder mehrere Mal bearbeitet oder mit Zusätzen belastet. Dillm. behauptet, es passe nicht auf die nachexilische Zeit; wenn er über diese keine bisher unbekannten Quellen besitzt, die das Zeugnis der Bücher Mal., Neh. und der Psalmen vernichten, so stat pro ratione voluntas. **1** הן führt die Aufklärung über die Berechtigung ein, solche Verheissungen wie in c. 58 zu geben, und über die bisherige Nichterfüllung der Weissagung. Jahve kann und will wohl helfen, er ist weder ohnmächtig (c. 50 2), noch gleichgültig gegen die Gebete. »Schwerhörig« s. c. 6 10. **2** Eure Sünden »wurden scheidend«, »machten verbergen des Antlitz«, absolute Wendungen, die den spätern Schriftsteller verrathen. Dass ביניכם לבין אלהיכם und מכם משמע Ausfüllungen von späterer Hand sind, beweist das Versmass. Zu היה מבדיל vgl. Gen. 1 6. פנים ist nicht nach c. 53 3 zu erklären, wobei der Sinn herauskäme, dass »man« das Gesicht vor den Juden verbirgt, vielmehr bezeichnet es, wie Del. Cheyne u. a. gesehen haben, ähnlich späteren Ausdrücken wie memra, schechina, haschem, absolut das göttliche Angesicht, den im Tempel wohnenden, im Cultus aufgesuchten Gott (vgl. zu c. 63 9ff.). **3** Die Befleckung der Hände mit Blut kann sich nicht auf das Blutigschlagen der Sclaven beziehen; so etwas kann ein antiker Schriftsteller wohl rügen, aber nicht als das Schlimmste an den Anfang stellen. Bei den c. 58 4 erwähnten Prügeleien mag Todtschlag nicht ausgeblieben sein, von corrupter Justiz spricht v. 16; die Strafrede bringt es ausserdem mit sich, dass einzelne Vorfälle verallgemeinert werden. נְגֹאֲלוּ, ebenso Klagel. 4 14, von den Punctatoren, wahrscheinlich nicht von den Autoren, als Reflexiva vom poël statt vom qal ausgesprochen, um es von נִגְאַל, erlöst werden, zu unterscheiden; bei correcter Schreibung des verb., das גאל heisst, wäre die Unform nicht nöthig gewesen. **4** Auch im Process ist es nicht besser. קרא scheint hier zu bedeuten: zum Rechtsstreit aufrufen, vorfordern (vgl. Job. 13 22. 9 15. 16), nicht den Zeugen, sondern den Gegner, *καλεῖν ἐπί τι*, in jus vocare, jemanden vor Gericht belangen. Dass es in diesem Punct auch später unter den Juden nicht besser wurde, zeigt c. 29 21. Man vertraut dabei auf nichtige Advocatenrede, die den Schein zur Wahrheit macht und umgekehrt. Der letzte Stichos ist Citat aus Job. 15 33, aber ein ungenaues, da das passendere ילד durch הוליד (für הוֹלֵד), gebären durch zeugen ersetzt ist. — Die beiden Achtzeiler v. **5—8** scheinen nachträglich eingesetzt zu sein, wahrscheinlich nicht von Tritojes.; sie reden offenbar nicht von der Tempelgemeinde, sondern von den »Gottlosen«, und ihr Inhalt ist viel zu stark für die Strafrede des Vf. **5** bringt zwei Bilder,

[4]Keiner, der anklagt mit Recht,
und keiner, der processirt mit Ehr-
[lichkeit,

Vertrauen auf Leeres und Nich-
[tiges reden,
Mühsal empfangen und Unheil zeugen!

[5]Basiliskeneier brüten sie aus,
und Spinnenfäden weben sie,

Wer isst von ihren Eiern, stirbt,
und das ausgedrückte spaltet sich
[zur Otter.

[6]Ihre Fäden dienen nicht zum
[Kleid,
noch bekleidet man sich mit ihren
[Wirkereien,

Ihre Werke sind Unheilswerke,
und That der Gewalt ist in ihren
[Händen.

[7]Ihre Füsse rennen zum Ruch-
[losen
und eilen, unschuldig Blut zu ver-
[giessen,

Ihre Gedanken sind Unheils-
[gedanken,
wüste Gewalt auf ihren Strassen,

[8]Den Weg des Friedens kennen
[sie nicht,
und kein Recht ist in ihren Geleisen,

Ihre Pfade haben sie sich
[krumm gemacht,
keiner, der darauf tritt, kennt den
[Frieden.

[9]Darum ist ferne das Recht von uns,
und nicht erreicht uns Gerechtigkeit,

Wir hoffen auf das Licht und siehe
[da Finsternis,
auf Lichtstrahlen, in Dunkelheiten
[wandeln wir.

---

von denen das eine die Bosheit und Schädlichkeit, das zweite die Nutzlosigkeit dessen, was die Gottlosen treiben, kennzeichnet; ausgeführt wird v. 5 zunächst das erste. Eier eines Basilisken ($11_{8}$) brüten sie aus ($34_{15}$); wer die Eier isst, stirbt — ass man eigentlich Schlangeneier oder sind sie mit essbaren Vogeleiern zu verwechseln? Das Bild scheint hier zu stark ausgebeutet. זוּרֶה mit der seltenen Femininendung é statt ā (G.-K. § 80 Anm. 2d. O. S. 204) ist part. pass. qal von זור. **6** führt das zweite Bild aus, um dann an dem doppelsinnigen Wort מעשׂה, Kunstarbeit und That, den Übergang zur Sache zu gewinnen. — v. 7a = Spr. $1_{16}$, doch fehlt die letztere Stelle in der ursprünglichen LXX, unser Vf. wird also original sein. Die drei ersten Wörter lauten mit ר an, die Alliteration שׁד ושׁבר kommt auch c. $51_{19}$. $60_{18}$ vor. »Auf ihren Strassen«, wo sie wandern und ihr Wesen haben; aber da מסלה, Kunststrasse, nicht wie דרך Ziel, Handelsweise u. dgl. bedeuten kann, so scheint es doch, als ob die hier gemeinten einen eigenen Bezirk beherrschen, wie die Samarier oder die antimakkabäische Partei. Diese Verse (7 und 8) nehmen sich in Ps. 14, wo die LXX sie hat vgl. Röm. $3_{10}$ff., ganz natürlich aus und werden in der That aus einem Psalm des 2. Jahrh. stammen. **8** ist mit v. 7 eng verbunden durch die Bilder vom Geleise und Wege. Dass die Gottlosen keinen Frieden halten können, erinnert an c. $57_{20}$, wo von den Samariern gesprochen wird. Sie haben »sich« ihre Wege krumm gemacht, absichtlich, in ihrem boshaften Interesse. Wer darauf (בָּהּ mit neutrischem Suffix) tritt, d. h. wer zu ihnen gehört, von ihrer Partei ist. **9** schliesst sich besser an v. 4, als an das Vorhergehende an: weil niemand das Rechte thut, so ist Jahves Recht und Heil ($56_{1}$b) fern von uns, weil man auf Nichtiges vertraut, so hoffen wir vergebens auf das Glück, die bösen Zustände verschulden die bösen Umstände. Zu תשׂיגנו vgl. c. $35_{10}$. Das frequentat. הִלֵּךְ nur bei späteren Dichtern; נגהות nur hier. v. 9b erinnert in seinem Bau an c. $5_{7}$. Das Hoffen auf die grosse eschatologische Wendung findet noch leidenschaftlicheren Ausdruck in

10 Wir tappen wie die Blinden an der Wand, | und wie Augenlose tasten wir,
Wir straucheln am Mittag wie in der Dämmerung, | ? ? wie die Todten;
11 Wir brummen wie die Bären alle, | und wie die Tauben girren wir,
Wir hoffen auf das Recht und es ist nicht da, | auf Heil, es ist ferne von uns.
12 Denn viel sind unsere Vergehen vor dir, | und unsere Sünde zeugt wider uns,
Denn unsre Vergehen sind uns bewusst, | und unsere Schulden, die kennen wir:
13 Abtrünnig und treulos sein an Jahve | und zurückweichen hinter unserm Gott weg,
Reden Bedrückung und Abfall, | hervorstossen aus dem Herzen Lügenworte.

---

c. 63 15 ff. 64 1 ff.; die Motivirung für ihr Ausbleiben ist überall dieselbe: unsere Sünden verhindern Jahves Eingreifen, alles Gedanken, die bei Dtjes. nicht vorkommen. **10** Die Schilderung der ungewissen bangen Lage der Judenschaft ist nicht ohne ergreifende Wirkung. Dtjes. hatte die glänzendsten Zeiten verheissen, als das Ende des Exils sie nicht brachte, hatte man sich bis zur Vollendung des Tempelbaus vertrösten lassen und nun seit hundert Jahren jeden Tag die glorreiche Wendung erwartet: da sich nichts von dem Gehofften einstellt, eine Enttäuschung der anderen folgt, so ergreift die Gemüther der Gläubigen das Gefühl der Unsicherheit. Sie haben sich die Augen ausgesehen nach dem Licht, das nicht kommen will, und sind jetzt blind, wissen nicht aus noch ein. נגששה, wir müssen tappen; das Wort ist aramäisch, die Form die subjective, die bei Dichtern oft ähnlich verwandt wird, z. B. Ps. 42 5; das zweite Mal liest man vielleicht mit Koppe besser נְמַשְּׁשָׁה vgl. die sehr ähnliche Stelle Dtn. 28 29. Der letzte Stichos von v. 10 ist unverständlich. Man leitet das sonst nicht vorkommende אשמן bald von שמן ab und übersetzt entweder: in fetten Gegenden, oder: unter gesunden Menschen, bald von אשם, wüsste sein, ohne dass dabei ein annehmbarer Sinn herauskäme: straucheln denn die Todten in fetten oder wüsten Gegenden oder unter gesunden Menschen? Wer sollten die Gesunden sein, unter denen die Juden straucheln? Übersetzungen wie: in Gräbern, oder: in Dunkelheiten, würden nichts nützen, auch wenn sie sprachlich gerechtfertigt werden könnten. Wenn כמתים richtig ist, so fehlt ein verb., das zu den Todten passt, denn dass diese straucheln (oder an der Wand tappen) wäre eine unerhörte Vorstellung; neben dem verb. hätte noch eine Zeit- oder Ortsbestimmung Platz, die aber allein nicht genügt. Man kommt über die Fragezeichen nicht hinaus, auch die alten Übersetzer wissen keinen Rath. **11** Zur Vergleichung der Klagenden mit girrenden Tauben s. c. 38 14. Hes. 7 16; die brummenden Bären sind wohl gefangene? Ges. beweist freilich aus dem Horaz, dass auch der freie Bär seufzt. Für uns wäre dieser Vergleich in ernster Rede nicht möglich. v. 11 b variirt v. 9 b, der Vf. will wieder zu der mit v. 9 fallen gelassenen Schilderung der allgemeinen Verderbtheit zurückkehren. **12** Er thut es, indem er sich selbst in die Anklage miteinbefasst und sie so zur Beichte macht. Um so mehr bestätigt sich unser Verdacht gegen die Zugehörigkeit von v. 5—8 zu dieser Rede. »Vor dir«, offen daliegend vor Gott, zu Gott schreiend (vgl. Ps. 90 8); die Beichte führt unwillkürlich zur Anrede an Jahve, die allerdings sogleich wieder aufgegeben wird. ענתה ist neutrisches Prädicat zu einem weiblichen Plural (G.-K. § 146, 3); zu der juridischen Formel ענה בְּ vgl. c. 3 9. Das zweite כי ist rhetorische Wiederholung des ersten. Das zweite Distichon benutzt in

[14]Und zurückgedrängt ist worden das [Recht, und Gerechtigkeit steht von ferne,
Denn es strauchelt auf dem Markt [die Wahrheit, und Grades kann nicht hereinkommen.
[15]Und es ward die Wahrheit eine Ver- [misste und wer Böses meidet ein Geplün- [derter,
Und Jahve nahm's wahr und [nahm's übel, dass kein Recht . . . .

---

Ps. 515. אתנו uns bewusst vgl. Job. 123. עונות ist wie der sing. als masc. in dem Suff. von ידענום behandelt. Nicht blos Jahve kennt die Sünden, auch die Gemeinde kennt sie und muss sie kennen, wenn sie von ihnen befreit sein will. **13** zählt die Sünden abermals auf, im inf. abs. wie v. 4. Zu der selteneren Form נסוג von סוג vgl. נמוג c. 1431. Der Abfall von Jahve, beschrieben mit jesaianischen Worten (12—4. 309), besteht nicht im Götzendienst, sondern in sittlichen Verirrungen, in denen die Jahvereligion verleugnet wird. הרו und הגו fasst man meist als inf. abs. poël von הרה und הגה, aber die Punctatoren haben sie eher als inf. hi. von ירה und יגה verstanden, da sie sonst wie v. 4 und 11 punctirt hätten. Wegen מלב passt besser der Begriff hervorstossen als nachsinnen oder sprechen; zu schreiben ist daher הָגוֹ, inf. abs. qal von הגה vgl. Spr. 254f. Jes. 278; הרו aber, mag es lehren oder schwanger sein bedeuten sollen, ist unbrauchbar und offenbar ein stehen gebliebener Schreibfehler für הגו, also zu streichen. Sie stossen vom Herzen Lügenworte ab, wie der Schmelzer nach Spr. 254 vom Erz die Schlacken. **14** Verdrängt worden ist, ein für alle Mal, das Recht u. s. w. Recht und Gerechtigkeit als menschliche Eigenschaften und Zustände, ferner Wahrheit und Grades, Gradheit (2610), sind personificirt. Die Justitia steht von ferne, statt auf dem Richterstuhl zu sitzen und zu gebieten, weil die Wahrheit auf dem Markt, im Handel und Wandel und im Gericht, zu Fall gekommen ist oder gar nicht hereingelassen wird; wenn alle Lügen und »falsch Zeugnis reden«, kann kein gerechtes Gericht mehr zu Stande kommen. Ähnliche Zustände »in der Stadt« schildert Ps. 5510—12. **15** ist in einiger Unordnung. Dass die Wahrheit noch einmal vorkommt und in Parallele steht zu dem, »der vom Bösen weicht« (Job. 11), ist wenigstens nicht angenehm, und der Artikel von האמת weist ebenfalls auf einen Fehler hin, das zweite Distichon ist unvollständig. משתולל ist einer, der als allgemeine Beute dasteht; man könnte das Wort freilich auch nach Rt. 216, wo שלל herausziehen bedeutet, übersetzen: einer der sich entfernt, und würde dies auch vorziehen müssen, wenn für סר מרע ein Abstractum vorherginge, wie die LXX annimmt. Mit v. 15b kann man schon aus metrischen Gründen keinen neuen Absatz beginnen lassen, wenn man nicht annehmen will, dass eine grössere Textverderbnis vorliegt, dass nämlich v. 15bff. einem ganz anderen Abschnitt angehört als v. 1—15a und dass beide Abschnitte, der eine am Ende, der andere am Anfang verstümmelt sind. Diese Annahme hat allerdings viel für sich, denn v. 1 ff. 16ff. lässt sich nur mit Mühe in einen sachlichen Zusammenhang bringen. Hätten wir einen besseren Schriftsteller vor uns, so wäre die Annahme sogar nöthig. So aber bleibt der Ausweg, dass Tritojes. zwar nicht gradezu entgleist ist, aber doch keinen glücklichen Übergang zum zweiten Theil seiner Rede gefunden hat. Er wollte nach v. 1 erklären, warum das Heil ausbleibt, gerieth dann in eine ziemlich weitläufige Schilderung der Sündhaftigkeit und deren Folge, des gegenwärtigen Unheils, will aber zuletzt die Verheissung bringen, dass das Heil dennoch kommen wird. Statt nun diesen Schluss durch ein deutliches Futurum in Gegensatz zu der langen Vorbereitung zu setzen, lässt er mit seinen erzählenden Imperfecten Gegenwart und Zukunft in einander überfliessen und erst v. 19 das klare fut. eintreten. In v. 15b denkt noch kein Leser an die Zukunft, in v. 16 kommt einem die Ahnung, dass die Zukunft geschildert werden soll, aber erst v. 19 die

[16] Und er sah, dass kein Mann da war, und erstaunte, dass keiner eintrat,
Da half ihm sein Arm, und seine Gerechtigkeit, die stützte ihn,
[17] Und er zog an Gerechtigkeit wie [den Panzer, und der Helm des Heils war auf [seinem Haupte,
Und er zog an die Kleider der [Rache, und hüllte sich wie in den Mantel [in Eifer.

---

Gewissheit dafür. Am Einfachsten scheint mir dies sonderbare Verfahren sich zu erklären, wenn c. $63_{1-6}$ schon früher vom Vf. geschrieben war und den schwerfällig arbeitenden Schriftsteller hier unglücklich beeinflusste. Denkbar ist freilich auch, dass Tritojes. die v. 16f. zu gebende Schilderung, wie Jahve sich zum Gericht rüstet, nicht anders als im imperf. consec. auszuführen wusste. Indessen scheint eine genauere Vergleichung von v. 16f. mit c. $63_{1}$ff. für die erstere Erklärung zu sprechen. **16** So natürlich in c. $63_{1-6}$ die Äusserung ist, dass zur Rache an den äusseren Feinden Gotte kein menschliches Werkzeug, kein Cyrus, zur Verfügung steht, so auffällig ist der gleiche Satz an unserer Stelle, wo doch, wenn ein Zusammenhang mit v. 1—15 besteht, zunächst vom inneren Gericht geredet werden muss. Vielleicht wirkt die Stelle c. $50_{2}$ mit ein, die ja auch im Anfang unserer Rede v. 1 benutzt wird. Jahve ist erstaunt, keinen Mann zu finden, der den Sünden steuert, der die Rechtszustände reformirt. Der מפגיע muss hier (anders als c. $53_{12}$) als ein Mann gedacht sein, der mit öffentlicher Autorität bekleidet oder sonst durch Kraft und Ansehen hervorragend, für die Besserung eintritt und das משפט wiederherstellt; der Ausdruck umschreibt das, was Hes. $22_{23}$ff. nüchterner und verständlicher ausgeführt wird: ich suchte einen, der die Mauer aufführte und in den Riss trat vor mir für das Land, aber fand keinen (v. 30). Es scheint, dass Tritojes., als er diese Stelle schrieb, die Wirksamkeit des Nehemia noch nicht erlebt hatte; denn wenn auch Nehemia keineswegs alle Schäden gebessert hat und bei seiner zweiten Anwesenheit noch mit ausserordentlichen groben Missständen kämpfen muss (Neh. 13), so konnte nach seinem Auftreten doch nicht mehr gesagt werden, dass kein Mann da sei, der in die Bresche trat. Wie aber diese Worte sich »auf die mit dem Auftreten des Cyrus begonnene Gerichtsoffenbarung beziehen« können (Dillm.), wo doch ausdrücklich gesagt wird, dass kein Mann da ist und Jahve sich allein helfen muss, das ist ein Räthsel, bei dem einem der Verstand still steht. Deuterojes. hätte alle seine siegesgewissen Weissagungen über Jahves Gesalbten, der all sein Anliegen vollführen wird, verbrennen müssen, wenn er jemals in die Lage gekommen wäre, so zu sprechen wie hier. הושיע mit dem dat. statt acc., sonst nur in wenig jungen Stellen (Ps. $72_{4}$. $86_{16}$). Seine Gerechtigkeit (wofür c. $63_{5}$ sein Grimm), sein Eifer für das Recht stüzt ihn; der Ausdruck סמך, der doch bei Gott auffällig ist, empfängt nur c. $63_{5}$ seine genügende Erklärung aus dem Gegensatz, auch das vielleicht ein Symptom für die Abhängigkeit unserer Stelle von c. $63_{1}$ff. **17** bleibt noch bei der erzählenden Form, die dieser Schilderung den Character einer dichterischen Vision geben könnte, wenn nicht die zu weit getriebene Allegorie, die sich an c. $11_{5}$ anlehnt und I Th. $5_{8}$ und besonders Eph. $6_{14-17}$ nachgeahmt wird, diesen Eindruck wieder zerstörte. Die Gerechtigkeit, in v. 16 als Jahves Hülfsmacht oder Bundesgenossin gedacht, wird hier nun Panzer, der Helm ist und bringt Rettung, die Kleider sind Rache und Leidenschaft; es fehlen nur noch die Waffen, für die vielleicht keine Begriffe mehr zu Gebote standen. שרין mit a statt des gewöhnlicheren ô wie I Reg. $22_{34}$. תלבשת kommt sonst nicht vor und ist so überflüssig wie nur möglich, wahrscheinlich eine entstellte Variante zu וילבש. **18** Von jetzt an, wo von den Wirkungen der göttlichen Entrüstung und Waffnung die Rede sein soll, tritt nun das fut. ein, nur liegt das zunächst mehr in der allgemeinen Haltung, als in einem futurischen Verbum. Denn ישלם ist schwerlich richtig; dem voraufgehenden גמלות sollte ein Nomen entsprechen, auf ein solches weist auch die nachfolgende Explication, חמה und גמול, hin;

[18] Wie die Thaten, so die Vergeltung, Grimm seinen Widersachern, Entgelt seinen Feinden!
[19] Und sehen wird man vom Abend den Namen Jahves und von Sonnenaufgang seine Herrlichkeit.
Denn es wird kommen wie ein drängender Strom, den der Athem Jahves antreibt,
[20] Und kommen wird aus Zion der Erlöser und entfernen den Abfall aus Jakob.

---

vor allem wird ein Nomen durch כעל gefordert, das nicht vor einem imperf. stehen kann und das zu streichen ganz willkürlich wäre. Also ist zu lesen שִׁלֻּם oder שִׁלֵּם: gemäss den Thaten gemäss der Vergeltung! כְּעַל ist auch c. 637 nur ein verstärktes כ. Wer sind nun die Widersacher und Feinde Jahves? Nach v. 18c, der aber in der LXX (nebst den zwei vorhergehenden Wörtern) fehlt, in das Versmass sich nicht schickt und daher Glosse ist, wären es »die Gestade«, ähnlicher Ansicht sind die meisten Exegeten. Wäre das richtig, so müsste v. 16ff. von v. 1—15 abgetrennt werden. Denn der Vf. kann doch nicht sagen: Jahve kann nicht helfen, denn wir sind sündig, deshalb — hilft er. Vielmehr muss er sagen: deshalb straft er, um nach dem Straf- und Läuterungsgericht helfen zu können. Die Feinde Jahves sind also die Abtrünnigen in der Gemeinde, die bösen »Späher« c. 569ff., diejenigen, die daran schuld sind, dass es keine Gerechtigkeit giebt, demnächst auch die falschen Brüder und Schismatiker, die Samarier und ihr Anhang. Es ist derselbe Gedanke, der Mal. 3 ausgeführt wird und den c. 127f., vielleicht von unserer Stelle abhängig, in ein paar Sätze zusammen gedrängt hat. **19** Bei der grossen Abrechnung Jahves mit seinen Widersachern wird man vom Westen bis Osten (vgl. Mal. 111) Jahves Namen und Herrlichkeit sehen. Wer hier Subject ist, ob sämmtliche Bewohner Palästinas — was jedoch zu den Ausdrücken nicht sonderlich passt — oder alle Juden der Welt oder endlich alle Menschen, das ist ebenso unklar wie Mal. 111, doch scheint die letzte Annahme die natürlichste zu sein. Denn die späteren Autoren betonen ja mit grosser Vorliebe, dass alle Völker sich für das interessiren werden, was in Juda geschieht (vgl. z. B. zu c. 42. 126), auch ist das Strafgericht über die abtrünnigen Juden nur ein Theil des ganzen Tages Jahves, endlich haben wir in c. 6614ff. genau denselben Gedankengang: Zorn gegen die Feinde (v. 14), Gericht im Feuer (15f.) über die Abtrünnigen (17), das Sehen der Herrlichkeit Jahves seitens der Heiden (18ff.). Auf Grund von c. 6618 ist oben auch יראו von ראה statt ייראו übersetzt; offenbar liegt unserer Stelle Jesaias prachtvolle Schilderung vom Kommen des Namens Jahves c. 3027ff. zu Grunde, nicht blos שם, sondern auch כבוד spielt darauf an, ebenso das Bild von dem Strom (3028). Alle Welt wird Jahves herankommenden »Namen« sehen, eine Vorstellung, die im ersten Augenblick befremdet und vielleicht auch die Schreibung ייראו, fürchten, veranlasst hat, die aber Tritojes. nicht fremd ist vgl. c. 6619. 603 (183). Subj. von יבוא in v. 19b ist שם und כבוד, nicht Jahve, wie der Relativsatz zeigt. צר ist part. von צור, nicht das adj. צר, eng. In כנהר ist der Artikel zu beseitigen. die Punctatoren haben ihn gesetzt, weil sie צר für das Subj. hielten. נוסס בו (pil. von נוס), an ihm, dem Fluss, treibt, ihn treibt an der Hauch Jahves, der c. 3028 kühner selbst mit dem Strom verglichen wird, weil dort Jahve persönlich kommt, während hier Name und Herrlichkeit Jahves wohl wie der mal'ak des Bundes Mal. 31 von Jahves Person unterschieden werden. **20** Der Tag Jahves ist nicht blos ein Tag der Rache, sondern auch ein Jahr des Heils c. 634. 612. Für לציון hat die LXX *ἕνεκεν*, Paulus (Röm. 1126) *ἐκ Σιών*, also מציון, beide fahren fort: (*καὶ*) *ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ*, לְשֹׁב (= לְהָשִׁב) — מיעקב; für den hebr. Text könnte man c. 127 anführen, doch spricht für die originellere Lesart des Paulus die Stelle c. 666, auch lässt sie sich besser mit v. 21 vereinigen. Aus Zion, nämlich aus dem Tempel (nicht wie c. 3027 aus der Ferne),

21 Ich aber, dies ist mein Bund mit [ihnen, — spricht [der Herr] Jahve:
Mein Geist, der auf dir ist, — und meine Worte, die ich in deinen [Mund gelegt,
Nicht werden sie weichen aus [deinem Munde — und aus dem Munde deines Samens
Und aus dem Munde des Sa-[mens deines Samens, — von nun an bis in Ewigkeit.

*60 1 **A**uf, werde Licht, denn es kommt [dein Licht, — und Jahves Herrlichkeit erstrahlt [über dir,
2 Denn siehe, Finsternis bedeckt [die Erde — und Dunkel die Völker,
Doch über dir erstrahlt Jahve, — und seine Herrlichkeit erscheint [über dir,
3 Und es gehen Völker nach [deinem Licht — und Könige nach dem Glanze deines [Strahles.

---

kommt der Retter und Rächer, der Bluträcher (Job. 19 25) der umkommenden Gerechten c. 57 1 f., der aus der Judenschaft die Sünde entfernt. Man könnte statt ישׁע auch mit der LXX und Röm. den plur. lesen, diesen aber פֹּשְׁעִים, die Abtrünnigen, aussprechen. Das נאם יהוה am Schluss von v. 20 lassen wir mit der LXX als unmotivirt und das Metrum belastend fallen. **21** Sind nun die Sünder aus der Gemeinde entfernt, so wird Jahve Sorge tragen, dass der correcte Zustand beständig erhalten bleibt. Der Eingang: ich aber, das ist mein Bund mit ihnen (אותם für אִתָּם wie 54 15) hat eine so auffallende Ähnlichkeit mit dem Stil des Priestercodex Gen. 17 4. 9 9, dass man Abhängigkeit des einen Autors von dem anderen annehmen sollte. Wäre hier der Priestercodex nachgeahmt, so müsste wohl v. 21 ein späterer Zusatz sein. Sichere Entscheidung ist schwerlich möglich. Der Bund zwischen Jahve und den Zioniten soll wohl kein neuer Bund sein, denn Israel hat ja schon Jahves Geist und Worte, aber er soll unvergänglich sein. »Dies ist mein Bund« heisst: so beschaffen ist mein Bund, dass sie meine Worte nicht wieder verlieren. »Meine Worte, die ich in deinen Mund legte« vgl. c. 51 16 bezieht sich wahrscheinlich auf den deuteronomischen Satz (Dtn. 30 14), dass Jahves Wort in Israels Munde ist, von den Frommen beständigt repetirt, studirt, angewendet wird; gemeint ist das Gesetz vgl. c. 66 2. 5. Der Geist auf Israel ist nicht der Geist, der in dem Gottesknecht wirkt, eher der prophetische Geist, der Israel die Zukunft anzeigt c. 61 1, oder der Geist, der Israel leitet c. 63 10, aber wahrscheinlich der Geist des Gehorsams und der Demuth; niedrigen Geistes sein ist neben der Aufmerksamkeit auf Jahves Wort die Haupteigenschaft der gesetzestreuen Juden nach Tritojes. c. 66 2. 57 15. Der Vers stellt das Ideal des Nomismus auf, nicht der Prophetie. Das zweite אמר י׳ muss gestrichen werden, wenn der Vers kein Zusatz ist.

Cap. 60. Gedichtartige Verherrlichung des künftigen Jerusalems, das von Jahves Licht überstrahlt, von den Heiden mit ihren Schätzen aufgesucht und köstlich aufgebaut und darauf, bewohnt von gerechten Bürgern, Sitz der unmittelbaren Gegenwart Gottes wird. Das Gedicht ist in den gewöhnlichen Achtzeilern geschrieben, der Text vielfach alterirt (v. 12 ein prosaischer Zusatz); nach einem ersten Aufschwung erlahmt wie gewöhnlich die poetische Kraft des Vf.s und arbeitet sich mühsam, mit Wiederholungen und Entlehnungen, zum Ende durch. **1** Die Perfecte versetzen uns in die Zukunft. Jerusalem, nicht besonders genannt (die LXX beginnt allerdings mit (אורי אורי ירושלם), sondern nur durch das fem. kenntlich gemacht, soll licht werden, weil das Licht, Jahves

4 **H**ebe rings deine Augen und siehe, sie alle versammeln sich, kommen dir,
Deine Söhne kommen von ferne und deine Töchter werden auf der [Hüfte getragen;
5 Da wirst du sehen und strahlen, und beben und sich weiten dein Herz,
Denn zuwenden wird sich dir des [Meeres Fülle, der Völker Vermögen zu dir kommen.
6 **E**in Strom von Kameelen wird dich [bedecken, die Dromedare Midians und Ephas,
Sie alle von Saba kommen sie*), und Jahves Ruhm verkünden sie;
7 Alle Schafe Kedars versammeln sich dir, die Widder Nebajoths dienen dir,
Steigen zum Wohlgefallen auf mei-[nen Altar, um mein Haus der Zierde zu zieren.

*) Gold und Weihrauch bringen sie

Lichtglanz, da ist. Das Bild vom Aufstrahlen des Lichtes ist dem Vf. geläufig vgl. c. 58 8. 10 (59 9). »Werde licht« = du wirst licht, nicht: werde heiter (v. 5). »Dein Licht«, das dir verheissene, auf das wir bisher vergebens hofften, das Glück und der Glanz, der der Gottesstadt gebührt. כבוד wie z. B. c. 24 23. 2 Die Heiden sind und bleiben im Dunkel, ohne Gott und dessen übernatürliche Herrlichkeit und ohne das damit verbundene Glück. ארץ hier fast wie im N. T. ὁ κόσμος, die Welt im Gegensatz zum Gottesreich. Jahves Licht, das nach v. 19f. zugleich auch ein physisches Licht ist und die Sonne ausser Thätigkeit setzt, bescheint nur Jerusalem und sein Gebiet. Der Artikel von החשך ist kaum motivirt, denn die Finsternis müsste eine ganz besondere Finsternis sein, von der wir nichts zu hören bekommen; da auch sonst in diesem Poem der Art. gemieden wird, so ist er auch hier zu streichen. Ein besserer Dichter würde v. 2a mit v. 3 verbunden und v. 2b gespart haben. 3 Von Jerusalems Licht angezogen, kommen Könige und Völker, selbst in öde Nacht versetzt, herbei. לְ für אֶל. זֶרַח nur hier. 4 Die erste Hälfte wörtlich aus c. 49 18, wenn man nicht lieber annehmen will, dass der etwas zweifelhafte Text der letzteren Stelle nach der unsrigen hergestellt ist. Indessen macht v. 4a deshalb den Eindruck der Entlehnung, weil man zuerst gar nicht weiss, wer Subj. ist und dies erst aus v. 4b erfährt. Zions zerstreute Söhne kommen aus der Ferne herbei, und die Töchter werden, jedenfalls von den Heidenweibern als Wärterinnen, da sonst der Satz überflüssig wäre, rittlings auf der Hüfte sitzend getragen. Natürlich denkt der Vf. nur an die kleinen Mädchen wie sein Vorbild 49 22f., und es ist auch wegen תאמנה (mit Vernachlässigung der Verdoppelung des n, s. O. S. 595. G.-K. § 51, Anm. 2), das doch pflegen, warten heisst, unbegreiflich, wie man dabei an die Frauen der Juden denken kann. 5 Wenn Zion das sieht (nicht תיראי von ירא, wie verschiedene Handschriften und Exegeten wollen), so wird es strahlen (Ps. 34 6), nämlich vor Freude, sein Herz beben (פחד aufgeregt sein, meist vor Schrecken, hier vor Freude vgl. Jer. 33 9. Hos. 3 5) und weit werden, als Gegensatz zu eng, d. h. beklommen, in Angst sein. Denn mit den Fremden und der Diaspora kehrt auch das Vermögen der Heiden bei Zion ein. Auch המון scheint in der späteren Sprache zu der Bedeutung Menge, Reichthum verallgemeinert zu sein vgl. Ps. 37 16. Koh. 5 9. Dass die Juden die Schätze der Heiden bekommen sollen, ist eine der liebsten Erwartungen der Späteren, die hauptsächlich Dtjes. durch die Überschwänglichkeit seiner Tröstungen veranlasst hat vgl. besonders c. 23 18. חיל als Collectiv behandelt, darum יבאו. 6 Dieser Lieblingsgedanke wird nun weiter ausgeführt. Ein Schwall von Kameelen erscheint. כסה steht bei שפעת auch Hes. 26 10. Job. 22 11. בכר ist eigentlich das Kameelfüllen, das schon tragen kann. Als Kameelbeduinen werden die Midianiter genannt, die zu den Nordarabern gehören und südöstlich von Palästina wohnen; עיפה ist nach Gen. 25 4 ein midianitischer Stamm. Nach der

8 **W**as fliegt da gleich der Wolke und wie Tauben zu ihren Gittern?
9 Ja mir sammeln sich die Seefahrer und die Tarsisschiffe voran,
Zu bringen deine Söhne von ferne, ihr Silber und Gold mit ihnen,
Zum Namen Jahves deines Gottes und zum Heiligen Israels, weil er [dich ehrt.

---

Punctation würde nun der folgende Stichos besagen, dass die Kameele der Midianiter von Scheba kommen, aus Jemen, von der Küste des südlichsten Theils des rothen Meers, aber das scheint nicht die Meinung des Vf.s zu sein. Unser Vers hat fünf Stichen statt vier, das Mehr steckt in dem Satz: Gold und Weihrauch bringen sie; כלם weist, grade so wie v. 4, nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das Folgende hin, auf die Sabäer, die eben selber kommen. Dass die Sabäer reich sind an Gold und Weihrauch, konnte der Glossator, wenn er es sonst nicht wusste, aus I Reg. 10 2. Hes. 27 22. Ps. 72 15. Jer. 6 20 entnehmen; die LXX Cod. Al. setzt noch nach Hes. 27 22 die Edelsteine hinzu. Der Dichter selber nennt die Schätze nicht, die die Midianiter und Himjariten bringen, sondern überlässt die Ausmalung dem Leser, dagegen sagt er, dass die Sabäer die Ruhmesthaten (vgl. c. 63 7) Jahves freudig erzählen. Übrigens mag die Glosse ihren Antheil an der Erzählung Mt. 2 11 haben, die freilich noch directer an Ps. 72 10 anknüpft. **7** Die Kedarener (s. zu c. 21 16) und die Nabatäer, die auch Gen. 25 13 neben ersteren stehen, schon den Assyrern bekannt sind, im A. T. aber zuerst hier erwähnt werden (später noch Gen. 26 3. 28 9) und nach Alexanders d. Gr. Zeit sehr mächtig waren (s. noch I Mak. 5 25. 9 35), bis Trajan ihr Reich zerstörte, bringen Schafe, die neben den Kameelen ihr Hauptreichthum und Handelsartikel waren (Hes. 27 21. Jer. 49 28 ff.). Diese Schafe »werden dir dienen« (zu ישרתונך, archaistischem plur. mit ûn s. O. S. 469. 544. G.-K. § 60 A. 3), ein auffallender Ausdruck, dessen Sinn nicht recht klar ist; wahrscheinlich soll es nicht heissen: werden dir für deinen Gebrauch zu Dienste sein, sondern: werden dir zum Cultus dienen, so dass statt des Suffixes eher לך erwartet werden sollte und ein Schreibfehler für ישרתו לך nahe liegt. Auch im folgenden Stichos wäre zu erwarten: לרצון על מזבחי. Die Widder werden Gott wohlgefällige עולות, Brandopfer, sein. Von freiwilligem Steigen auf den Altar (Ges. Hitz. u. ältere) ist natürlich nicht die Rede. Diese von den Fremden dargebrachten Huldigungsopfer zieren (l. m. LXX: יְפָאֵר) Jahves schon so gezierten Tempel; das Suff. von תפארתי bezieht sich auf בית: mein Haus der Zier, nicht: das Haus meiner Zier. Die LXX übersetzt תפלתי, das aus c. 56 7 stammt. **8 f.** Wie in den beiden vorhergehenden Achtzeilern, so wird auch in diesem die Ankunft der Diaspora und der reichen Schätze zusammengefasst; wie vorher nach Osten, so wenden wir uns jetzt nach Westen: in der Ferne sieht man Schiffe — darum das fem. — wie Wolken (עב an עוף alliterirend) herbeifliegen oder wie Tauben, die dem Taubenhaus zueilen. Als hätte die Frage, die an Cnt. 3 6. 8 5 erinnert, schon eine Antwort bekommen, wird **9** mit einem erklärenden »denn« fortgefahren. Aber die Fortsetzung passt nicht dazu: denn mein harren die Gestade, auch passt dieser Satz nicht zu dem parallelen: und die Schiffe von Tarsis voran. Wie kann man Gestade und Schiffe in eine Reihe bringen, und wie stimmt das Harren (nicht: harrten) zu dem Herbeifliegen? Der Dichter hat ohne Zweifel geschrieben: לִי צִיִּים יִקָּווּ. Zu יִקָּווּ, schon von Luzz. vorgeschlagen, räth (auch wegen v. 9b: לשם י׳) die offenbar dem Dichter vorschwebende Stelle Jer. 3 17; ציים ist wegen der Tarsisschiffe nöthig und erleichtert zugleich die durch den ganzen Zusammenhang empfohlene Beziehung des Suff. von כספם und זהבם auf die Heiden. Denn dass die Juden in der Diaspora reich sind, hat der Vf. wohl kaum angenommen, aber wenn auch, so wäre das eine unnütze, weil selbstverständliche Bemerkung, dass sie bei der Heimkehr ihr Geld mitbringen. Dagegen wird überall betont, dass die Juden das Vermögen ihrer Mitmenschen bekommen sollen, also auch das der reichen Meerkaufleute. לשם wie Jer. 3 17, doch ist es hier wohl nicht Wiederaufnahme von לי, sondern von הביא abhängig. Der Rest von

10 Und bauen werden die Barbaren [deine Mauern | und ihre Könige dir dienen,
Denn in meinem Grimm schlug [ich dich, | doch in meiner Huld erbarmte ich [mich dein,
11 Und offen werden stehen deine Thore [beständig, | tags und nachts nicht geschlossen [werden,
Zu bringen zu dir das Vermögen [der Völker, | indem ihre Könige die Führer sind.

12 Denn das Volk und das Königreich, die dir nicht dienen, werden untergehen, und [ihre Länder] werden wüste werden.

13 Die Herrlichkeit des Libanon wird [zu dir kommen, | Cypresse, Fichte und Buxbaum zumal,
Zu zieren den Ort meines Heilig-[thums | und dass ich den Ort meiner Füsse [ehre;
14 Und gehen werden zu dir gebückt | die Söhne deiner Bedrücker und*) [Verächter,
Und werden dich nennen Stadt [Jahves, | das Zion des Heiligen Israels.

*) und niederfallen zu den Sohlen deiner Füsse alle deine

---

v. 9b stammt wörtlich aus c. $55_{5}$. **10** f. Nachdem der Zuzug gemustert ist, kehrt jetzt die Betrachtung bei Jerusalem selber ein. בנו בני ein wohlfeiles Klangspiel. Die Barbaren bauen nicht Jerusalem, denn der Vf. lebt im wiedererbauten Jerusalem, sondern die Mauern, ohne die im Alterthum kein Ort eine richtige Stadt ist. Diese Stelle macht wahrscheinlich, dass Tritojes. noch vor Nehemias Mauernbau geschrieben hat, obgleich man ja annehmen könnte, dass er den eiligen und zweifellos mangelhaften Nothbau Nehemias durch neue und bessere Arbeit ersetzt haben möchte. Haben die Barbaren die Mauern zerstört, so müssen sie sie jetzt zur Frohn wieder aufbauen, die Juden sind nur die Bauherrn c. $58_{12}$; selbst die Könige müssen zu Dienst sein. Letzterer Gedanke wiederholt sich immerfort, weil am meisten schmeichelhaft. In diesem Dienst der Fremden erkennt der Vf. v. 10b vor allem die Erbarmung Jahves und das endliche Nachlassen seines Zorns: derselbe auffällige Nexus wie c. $49_{23}$, der Ausdruck ähnlich wie c. $54_{7}$f. **11** Das pi. פתחו ist hier (anders als c. $48_{8}$) möglich, weil ein Obj. hinzugedacht werden kann: die Thore haben die Thüren geöffnet. Die fremden Völker, statt die Thore Zions mit Krieg und Plünderung zu bedrohen, bringen vielmehr ihre Schätze durch sie, so viele, dass selbst die Nacht zur Einbringung mit zu Hülfe genommen werden muss. Der Zustandssatz am Schluss ist sonderbar: indess ihre Könige geführt werden. Die unfreiwillige Herbeiführung der Könige passt gar nicht in den Zusammenhang, noch weniger der auch nicht in den Worten liegende Gedanke, dass die Könige von ihrem Herzen zu Jahve getrieben werden; die Übersetzung Ew.s und Dillm.s: mit ihren Königen im Zuge, hätte einen anderen Ausdruck erfordert, auch ein anderes Wort, da Könige doch nicht wie Rinder oder wilde Thiere geführt werden ($11_{6}$). Knobels Verständnis: ihre Könige als Führer, trifft das Richtige, verlangt aber das part. act. נֹהֲגִים. **12** ist Einsatz eines Lesers, der Sach. $14_{16-19}$ gelesen hat. Der Vers ist rein prosaisch, v. 12b ausserdem wohl noch fehlerhaft, da das Subj. והגוים schon v. 12a steht und zum verb. חרב nicht passt, ein umgekehrter Schreibfehler wie c. $37_{18}$. **13** Die Disposition von v. 13 ff. ist sehr mangelhaft, ebenso der Versbau und Stil; kommen die Fehler des letzteren wohl meist auf Rechnung späterer Alterationen des Textes, so die der ersteren auf Rechnung der mühsamen, compilirenden Art zu arbeiten, der Gedankenarmuth und

[15]Statt dass du verlassen bist und gehasst und ohne Wanderer,
Werde ich dich machen zu ewiger [Hoheit, zur Wonne für und für.
[16]Und du wirst saugen die Milch der [Völker und die Brust der Könige saugen,
Und wirst erkennen, dass ich Jahve [dein Helfer bin und dein Erlöser der Starke Jakobs.

---

sterilen Phantasie, die den Tritojesaia wie so viele Epigonen kennzeichnet. Die kostbaren Bauhölzer des Libanon sollen nach Jerusalem kommen, um Jahves Tempel auszuschmücken; dieser ist längst vorhanden, aber bis jetzt ein ärmlicher Nothbau gewesen. Schon v. 7 sprach der Vf. von ihm, hat ihn wohl auch v. 17 im Auge; dass alles so bunt durch einander läuft, mag zum Theil daraus erklärt werden dürfen, dass Jerusalem für den Vf. selbst nur ein erweitertes Heiligthum, el quds, ist. Die aus c. 49 19 b wörtlich entlehnten Libanonsbäume, die nach Dtjes. den von Jahve begangenen Wüstenweg in eine Oase umwandeln sollen, dienen hier zum prächtigen Ausbau »des Orts meines Heiligthums, des Orts meiner Füsse«, des Tempels mit dem ganzen heiligen Bezirk, vielleicht der ganzen Stadt; in dem Ausdruck »Ort meiner Füsse« liegt vielleicht der theologische Vorbehalt, dass Jahve eigentlich seinen Sitz im Himmel hat, die Erde dagegen nur einen geringen, den niedrigsten Theil von ihm besitzt vgl. c. 66 1. Wunderlicher Weise fassen einige Exegeten den Vers so auf, als ob »ein prächtiger Baumwuchs die Stadt umgeben und durchziehen« werde (Dillm.). Wenn der Vf. das gemeint hätte, würde er wohl eher c. 41 19 a (Myrte, Akazie, Ölbaum) ausgeschrieben haben. Aber es ist überhaupt zweifelhaft, ob der Vf. Dillmanns Geschmack theilt; jene Waldbäume gehören nicht in eine antike Stadt oder vielmehr Festung mit engen Strassen. Und wie soll man sich den Vorgang denken: versetzt Gott wunderbarer Weise die ausgewachsenen Fichten u. s. w. nach Jerusalem? Wenn nicht, so könnten ja die Juden selber die Bäume pflanzen, wenn sie Lust hätten. **14** Die Folge der hohen Ehrung des Tempels und der Tempelstadt: »mit Bückung« (שחוח adverb. acc.) kommen diejenigen, die bisher Jerusalem unterdrückten, oder eigentlich ihre Söhne (wenn der Text richtig ist), ihre Nachkommen, weil sie selbst im Gericht umgekommen sind. Der Complex והשתחוו bis כל fehlt in der LXX, überfüllt das Metrum und ist als unberufene Ausfüllung einer gar nicht vorhandenen Lücke zu streichen. Budde entdeckt hier und in einigen weiteren Versen seinen Qinarhythmus, ohne sich über den Grund solcher vorübergehender Geistesabwesenheit des Vf.s den Kopf zu zerbrechen. Diejenigen, die bisher Jerusalem geschmäht haben, nennen es jetzt Stadt Jahves vgl. Hes. 48 35, selbstverständlich mit der emphatischen Betonung des Namens Jahve, die Hesekiel so sehr liebt. Das »Zion des Heiligen Israels« klingt fast so, als ob der Vf. mit »Zion« irgend einen appellativischen Sinn verbände, doch hat wohl auch Zion für ihn einen emphatischen Klang, es ist die Stadt ohne Gleichen, wie ihr Gott der Einzige ist. **15 f.** Durch den vorigen Vers ist die Schilderung wieder auf das Verhältnis Jerusalems zu den Fremden abgelenkt worden, von dem die späteren Autoren so gern sprechen. Jerusalem war seither zwar nicht unbewohnt, aber »ohne Wanderer«, ohne Verkehr, wie er sich für eine aufblühende Stadt gehört, dazu verhasst, künftig wird die heilige Stadt von aller Welt bewundert werden und wieder, wie sie es einst war (Klagel. 2 15), die Wonne der Erde sein; der Pilger von Ps. 48 3 bezeugt, dass sie es für die Juden der ganzen Erde geworden ist, wenn auch weniger für das übrige genus humanum. **16** variirt die Stelle c. 49 23 nicht sehr glücklich, das zweimalige ינק ist nicht schön und die Brust (שׁד statt שַׁד oder vielmehr שָׁדַיִם auch c. 66 11 und Job. 24 9) der Könige ein Bild von abscheulicher Unreinheit. Die LXX übersetzt den zweiten Stichos: den Reichthum der Könige wirst du essen, sei es dass sie selbst oder schon ihre Vorlage das verunglückte Bild verbessert hat. v. 16 b ist abgesehen

[17] **S**tatt Erzes bringe ich Gold, und statt Eisens bringe ich Silber*),
Und ich mache zu deiner Obrigkeit den Frieden und zu deinem Herrscher die Gerechtigkeit;
[18] Nicht wird ferner gehört Gewaltthat in deinem Lande, wüste Gewalt in deinen Grenzen,
Und du wirst nennen „Heil“ deine Mauern und deine Thore „Ruhm“.

*) und statt der Hölzer Erz und statt der Steine Eisen

vom Subj. wörtlich = c. 49 26 b, doch ist vielleicht nur die erste Hälfte abgeschrieben. Zu dem Gedanken, dass die Juden an der Ausbeutung der Heiden zu ihrem Nutzen die Hülfe Gottes erkennen sollen s. zu v. 10b. **17f.** Das תחת von v. 15 suggerirt dem Vf. wieder einen Vergleich zwischen dem jetzigen und künftigen Zustand, dessen Gegenstand von einem guten Schriftsteller bei v. 13 behandelt wäre. Für Erz bringt Jahve Gold, für Eisen Silber. Vielleicht denkt dabei Tritojes. an umgekehrte Fälle, wo das Gold durch Erz ersetzt werden musste, weil ein Fremder über Jerusalem mächtig geworden war (I Reg. 14 26 f.). Dies erste Distichon hat durch unberufene Hand eine thörichte Erweiterung erfahren; wenn man bei einem Dichter begreift, dass er Erz und Eisen durch Edelmetall ersetzen will, obgleich nur decorative Erzbeschläge und wenig Gebrauchsgegenstände auf diese Weise ersetzt werden könnten, so sieht man gar nicht ein, wie und wo für die Steine Eisen eintreten könnte, und bei der Ersetzung des Holzes durch Erz müsste der Vf., wenn er dies geschrieben hätte, seinen eigenen 13. v. vergessen haben. Die Verbindung von v. 17a und 17b besteht nur in der Tendenz, lauter gute Dinge zu verheissen: eitel Glanz und Luxus v. 17a, Wohlfahrt, sicheres Leben v. 17b. **18.** פקדה hier nicht Ahndung wie c. 10 3, sondern Collectiv für פְּקִדִים. נגשים wie c. 3 12 ein Hoheitsplural. Die LXX und einige Exegeten nehmen שלום für das entferntere Object: ich mache deine Oberen friedlich und gerecht, was besser in Verbindung mit v. 21 ausgeführt wäre. Vielmehr ist der Sinn: sind gegenwärtig die Heiden, der persische Statthalter, und die bösen »Späher« von c. 56 9 ff. deine Herren, künftig wird Wohlfahrt und Gerechtigkeit dein (gern ertragener) Tyrann sein. Über die eigentliche Regierung sagt der Vf. gar nichts. Übrigens hat er wohl keinen künftigen König angenommen, die Könige sind bei ihm eo ipso Heiden, und Jahve wird ja nach v. 19f. persönlich in Jerusalem gegenwärtig sein. **18** Gewaltthaten sind dann ganz unerhört, während man sie jetzt noch durch die Samarier und deren Anhang erleben muss, sie auch wohl selbst begeht (58 4 ff.). שד ושבר wie c. 59 7 aus c. 51 19. Das abschliessende Distichon ist umgekehrt gebaut wie v. 17b, denn es wäre ein höchst verschrobener Gedanke, wenn Heil die Mauern und Ruhm die Thore vorstellen sollte, ganz abgesehen davon, dass ja so viel von den wirklichen Mauern und Thoren geredet wird; wie könnte insbesondere der Ruhm als Thor oder sogar als Thore dienen! Der Vf. von c. 26 1 hat also unser Distichon richtig verstanden. Ruhm nennt man die Thore, weil sie statt feindliche Überwinder huldigende und Jahves Ruhm verkündigende Heidenvölker mit ihren Weihegaben durchlassen, die Mauern verbürgen vollkommene Sicherheit. **19 f.** Die beiden Hälften dieses Achtzeilers, v. 19 und 20, sind fast identisch, bei einem besseren Schriftsteller würde man an eine Doublette denken. In v. 19a hat die LXX noch ein לילה, aber nicht blos dieses, sondern auch das יומם des hebr. und griech. Textes gehört zu den überflüssigen Textvermehrungen, die von den Abschreibern besorgt werden (vgl. c. 4 6). לנגה ist deutlich Parallele zu לאור, also nicht: »was anbelangt den Glanz«. Während die bisherige Schilderung der Zukunft die Grenzen des Irdisch-Möglichen nicht überschritt, wendet sich hier der Vf. dem Wunder zu, von dem allerdings vielleicht schon v. 2 eine Andeutung machte. Sonne und Mond giebt’s dann nicht mehr, Jahve selbst, eigentlich der ihn umgebende Lichtglanz, erleuchtet Jerusalem. Es ist der neue Himmel von c. 65 17 ff.

[19] Nicht wird dir ferner die Sonne [dienen zum Lichte, noch zur Helle der Mond dir leuchten,
Sondern Jahve wird dir sein zum [ewigen Licht und dein Gott zu deiner Zier,
[20] Nicht wird ferner untergehen deine [Sonne, noch dein Mond abnehmen,
Denn Jahve wird dir sein zum [ewigen Licht, und vollendet sein deine Trauertage.
[21] Und deine Volksgenossen sind alle [gerecht, werden auf ewig das Land besitzen,
Der Spross der Pflanzung Jahves, das Werk meiner Hände, mich zu [verherrlichen;
[22] Der Kleine wird werden zum Stamm und der Geringe zum starken Volk:
Ich Jahve . . . . . ich werde es zu seiner Zeit be-[schleunigen.

Die älteren Propheten zogen die himmlischen Lichtkörper noch nicht in die wunderbare Umwälzung hinein. Das eigentlich physikalische Wunder (das von c. 11 6—8 gehört für die antike Anschauung in's sittliche Gebiet) beginnt mit Hesekiel (c. 47), bleibt dort aber noch auf der Erde; Dtjes. führt unbewusst weiter: seine poetische Inspiration c. 51 6 brauchte nur theologisch ausgesponnen zu werden, um die Neuschaffung des Himmels zu ergeben. Das Merkwürdige ist nicht, dass die universalistische Eschatologie die physische Welt in ihr Bereich zieht, sondern dass sie es nicht noch mehr und durchgreifender thut, dass die Phantasie bei ihrem scheinbar idealistischsten Fluge so viel Altirdisches und Prosaisches mit fortbestehen lässt. Zum Theil ist die Abhängigkeit der Epigonen vom Buchstaben der älteren Prophetie, die die Erde oder vielmehr Palästina nicht verlässt, zum Theil auch das Rachebedürfnis (66 24) und ähnliche Triebe (60 14) daran Schuld, aber die Hauptursache ist die sinnliche Geistesrichtung des Semiten, die ihm nicht gestattet, in der idealen Welt heimisch zu werden. Unsere Stelle ist nachgeahmt c. 24 23. 4 5. Apk. 21 23. 22 5, in abgeschwächter Form Jes. 30 26. Alle diese Apokalyptiker betrachten nicht den Himmel, sondern die Erde als künftigen Wohnsitz der Seligen. **20** Das himmlische Licht kennt keine Nacht wie die Sonne, keine Phasen wie der Mond. Selbstverständlich ist der Schlusssatz, dass die Trauerzeit zu Ende ist, keine Deutung des vorhergehenden »Bildes« (Dillm.), denn das Vorhergehende ist eben kein Bild, sondern wörtlich gemeint. **21 f.** Auch die sittliche Unvollkommenheit ist dann verschwunden, die Volksgemeinde besteht ausschliesslich aus Gesetzestreuen, die darum Palästina für immer beherrschen, ohne es mit den Schismatikern theilen zu müssen. Im ganzen langen Gedicht nur das eine Wort צדיקים, das noch dazu sehr dürftigen Inhalt hat, über dies Thema, welch ein Unterschied gegen die alten Propheten! In v. 21b schwankt die Lesart zwischen מטע (LXX), מטעו (Ktib), מטעי (Qre Trg. Pesch. Vulg.), da aber der Stichos zu kurz ist, so wird der Gottesname in abgekürzter Form dagestanden haben, also מטע יהוה (61 3). Das Volk ist ein Reis, das Jahve gepflanzt hat (nicht etwa ein Reis aus der noch mehr umfassenden Pflanzung Jahves). **22** Die Vermehrung des Volkes gehört zu den stehenden Wünschen der nachexilischen Autoren. Der Kleine und Geringe Richt. 6 15 ist das Haupt einer kleinen Familie, die zu einer tribus anwachsen soll. Der letzte Satz: ich Jahve werde es zu seiner Zeit beschleunigen (5 19), ist zu kurz für ein Distichon; mindestens wäre am Schluss ein volltönigerer Gottesname zu erwarten. »Zu seiner Zeit« würde Dtjes. nicht haben sagen können, für den die grosse Zeit schon angebrochen ist; der Satz ist eher eine Vertröstung, als eine prophetische Tröstung, aber mit der Situation Tritojesaias in guter Übereinstimmung. Natürlich bezieht er sich

*61 [1]Der Geist des Herrn Jahve ist [auf mir,
weil Jahve mich gesalbt hat,
Das Evangelium den Elenden [zu bringen mich gesandt,
zu verbinden Herzgebrochene,
Auszurufen den Gefangenen Freiheit
und den Gebundenen Entfesselung,
[2]Auszurufen ein Jahr der Huld [von Jahve
und einen Tag der Rache vor unse- [rem Gott;

---

nicht auf v. 22a, sondern auf die ganze Schilderung und dient als Mittel zum Abschluss, da eine innere Nöthigung, hier abzubrechen, nicht vorliegt.

Cap. 61 könnte ursprünglich ebenso gut am Anfang wie in der Mitte der tritojes. Schrift gestanden haben; es ist recht wohl denkbar, dass c. 61—66 und c. 56—60 ihren Platz gewechselt haben, wenn diese beiden ziemlich gleich grossen Hälften einst auf zwei Rollen vertheilt waren. Der Vf. legt uns hier sein prophetisches Programm vor, allerdings nur der Hauptsache nach; dass er auch die Sünden des Volkes zu rügen habe, sagt er c. 58. Zu dem Inhalt seiner Verheissung haben besonders Dtjes. und die Ebed-Jahve-Lieder beisteuern müssen, dennoch ist der Abstand des Nachahmers von jenen Vorbildern in jeder Zeile fühlbar. v. 10 ist dem Zusammenhang fremd. **1** und **2a** bilden den ersten Achtzeiler. »Der Geist des Herrn ist auf mir« nach der Dichtung c. $42_1$. Daraus zu schliessen, dass hier der Knecht Jahves rede, ist ein arger Missgriff. Von dessen Hauptaufgabe, die Thora zu lehren, steht hier keine Silbe, während umgekehrt die Ankündigung des Tages der Rache durchaus nicht zu dem Character, dem Thun und Leiden des Gottesknechts passt. Der Prophet weissagt durch die רוח י׳. Hier ist nun freilich der Geist dauernd auf ihm, er hat eine ihn lange beanspruchende Aufgabe. »Weil er mich gesalbt hat« wird durch שלחני mit den zugehörigen inff. explicirt; das »weil« (bei יען ist אשר oder כי weggelassen, wie Num. $20_{12}$) ist ganz absonderlich, da die Salbung, die an diejenige des Elisa (I Reg. $19_{16}$) erinnert, nicht im wörtlichen Verstande gemeint, der Satz also eine leere Wiederholung des zu beweisenden Satzes ist. Gleichwohl verbietet das Metrum, לבשר von משח statt von שלחני abhängig und den inf. zur Hauptsache zu machen. בשר bedeutet c. $40_9$. $52_7$: nach erschienenem Heil die frohe Botschaft davon verbreiten, eine Thätigkeit, die Dtjes. niemals sich selber, sondern den »Spähern« zuweist, während der Nachahmer hier gegen den Sinn des Verbums an ein Prophezeien denkt; Tritojes. verwechselt den Evangelisten mit dem Propheten. Wieder an den Gottesknecht erinnert die Aufgabe, zu verbinden (חבש mit dem dat. wie Hes. $34_{4.16}$, sonst mit dem acc.) zerbrochene Herzen (vgl. $57_{15}$), was nun im Folgenden weitläufig erklärt wird. Er soll wie ein öffentlicher Herold, der ein Freijahr ausruft (Jer. $34_8$ff. vgl. Lev. $25_{39}$ff.), den Gefangenen Freiheit, eigentlich eher Freizügigkeit (Hes. $46_{17}$ Lev. $25_{10}$), und den Gebundenen (LXX liest wohl unrichtig עורים) Entfesselung ankündigen. פקחקוח, als Ein Wort zu schreiben (O. § 188b), übersetzt Dillm. mit Helläugigkeit, weil פקח nur vom Öffnen der Augen und Ohren vorkomme: ja, wenn die Augen dabei ständen! auch kann ein Herold wohl die Freiheit ansagen, aber doch den Blinden das Gesicht nicht geben. An der hier genannten Aufgabe arbeitet der Vf. thatsächlich c. $58_{6.9}$. Die שבוים sind nicht die Exulanten, sondern solche, die von Juden oder Heiden in die Sclaverei geführt sind vgl. Neh. $5_{5-8}$. Auch **2a** hält mit dem Jahr des Wohlgefallens das Bild vom Erlass- und Jobeljahr fest; das Wohlgefallen ist, wie der Gegensatz Rache zeigt, das von Jahve bewiesene, nicht das ihm erregte Wohlgefallen. Ein Jahr der Huld — ein Tag der Rache, vielleicht ein absichtlicher Gegensatz der Zeitdauer, obwohl für das Strafgericht der Tag Jahves ein stehender Ausdruck ist ($63_4$) und in c. $34_8$ Jahr und Tag im selben Sinne gebraucht werden. **2b** bis **4a** Die Sätze: zu trösten alle Trauernden, zu setzen den Trauernden Zions, zu geben ihnen u. s. w. haben zu mehreren Conjecturen (ששון eingesetzt nach לשום, לנחם für

Zu trösten alle Trauernden,
[3]zu geben ihnen Putz statt Schmutz,
Öl der Freude statt Trauerhülle,
Lobpreis statt erlöschenden Geistes;
Und genannt werden sie Eichen der [Gerechtigkeit,
Pflanzung Jahves sich zu verherr- [lichen,
[4]Und werden bauen die uralten [Trümmer,
die Wüstungen der Früheren wieder- [herstellen.
Erneuern werden sie die Trümmer- [städte,
die Wüstungen der Jahrhunderte,
[5]Und stehen werden Fremde und [euer Kleinvieh weiden,
und die Barbaren sind eure Ackerer [und Winzer
[6]Ihr aber werdet Priester Jahves ge- [nannt,
Diener unseres Gottes wird man euch [heissen,
Das Vermögen der Völker werdet [ihr essen
und in ihre Herrlichkeit eintreten.

---

לְ לשום) Anlass gegeben; nicht blos das doppelte »zu geben ihnen«, sondern auch die Wiederholung von אבלים ist anstössig und die Einschränkung des Ausdrucks »alle Trauernden« durch »die Trauernden Zions« überflüssig, da v. 2a doch nur die Juden meint. Offenbar ist לאבלי ציון לתת eine Variante zu כל אבלים לשום oder auch eine Correctur. פאר תחת אפר ein Wortspiel; der Kopfbund kennzeichnet den Adel oder das Glück seines Trägers (v. 10; vgl. den grünen Turban der Nachkommen Muhammeds), während der Trauernde den Kopf (und die Füsse) entblösst (Hes. 24 17) und sich Asche oder Staub auf das Haar streut. Ebenso ist das Salben mit Öl ein Zeichen der Freude oder der Ehre (Ps. 45 8. 23 5. Luc. 7 46), das Unterlassen der Salbung ein Zeichen der Trauer (II Sam. 14 2). מעטה, *απ. λεγ.*, lässt sich schlecht mit תהלה vereinigen; ein »Prachtgewand« lässt sich aus 'מ'ת nicht machen, man müsste denn schon annehmen, dass das Kleid gerühmt werden sollte; auch bildet das Ruhmes- oder Prachtkleid keinen vernünftigen Gegensatz zum erlöschenden Geist, welch letzterer Ausdruck aus c. 42 3 stammt. Da auch vorher »Trauer« kein guter Gegensatz zum »Freudenöl« ist, so muss man mit Oort מעטה vor אבל setzen. Immergrüne Bäume der Gerechtigkeit, welch letztere die Gesetzestreue, vielleicht mit Einschluss ihres Lohnes, bezeichnet, ist ein künstlicher Ausdruck, indess verständlich als Steigerung des Bildes vom gottgepflanzten Reis c. 60 21, an das der folgende Stichos zurückerinnert. Der Lohn der Gesetzestreue und die Besserung der Zustände wird sichtbar daran, dass man die »uralten« Trümmer, die Wüstungen »der Früheren«, der chaldäischen und wohl gar der assyrischen Periode, wiederherstellen kann v. 4a. **4b—6** Das erste Distichon v. 4b variirt nur das vorhergehende. Da nun c. 60 10 beim Bau der Mauern Jerusalems der Frohndienst der Heiden erwähnt wurde, so kommt auch hier wieder die Rede auf sie, nur dass sie hier den Juden die Schafe hüten und Feld und Weinberg bestellen. »Sie werden dastehen« als Schauspiel für die Juden, denen sie früher geboten und jetzt dienen müssen. In dieser Vorstellung liegt, wie sich wiederholt zeigte (s. zu c. 61 10), ein besonderer Trost für das vergeltungsbedürftige Herz des Autors, daher der Übergang in die lebhaftere Anrede. v. 6 sagt, warum die Juden nicht selber arbeiten: sie sollen die priesterlichen und sonstigen heiligen Verrichtungen besorgen. Selbstverständlich bedeutet das nicht, dass alle Juden im eigentlichen Sinne Priester oder Leviten werden sollen (s. dagegen c. 66 21), aber im Vergleich zu den dienenden Heiden haben sie Priesterstellung, beschäftigen sich nur mit religiösen Dingen, reden z. B. von der Thora c. 59 21, sind wohl auch Vertreter oder Anleiter ihrer barbarischen Clienten, wenn diese im »Bethaus für alle Völker« ihre Opfer darbringen c. 56 6 ff. Sie nehmen also im Haushalt der neuen Nation etwa die Stelle ein, die der Hausherr gegenüber seinem Gesinde inne hat. Demgemäss

[7]Weil Schande, ein doppeltes Mass, und laute Beschimpfung ihr Theil war,
Darum werden sie in ihrem Lande [Doppeltes erben, ewige Freude werden sie haben;
[8]Denn ich Jahve liebe das Recht, hasse Raub mit Frevel,
Und werde geben ihren Lohn in [Treuen und einen ewigen Bund ihnen ge- [währen.

---

empfangen sie die Abgaben dieses Gesindes oder die Zehnten ihrer Clienten und »tauschen sich ein«, treten ein in die Hoheitsstellung, die bisher die Heiden gegenüber Israel besitzen (התימר von ימר = מור, vgl. noch הימיר Jer. $2_{11}$, das danach kein Schreibfehler zu sein braucht O. S. 559). Stade hält (Gesch. Isr. Bd. 2, S. 86) v. 5f. für einen »späteren Einschub, bestimmt, die Erwartungen Dtjes.s auf das Niveau der späteren fleischlichen Hoffnungen auf Israels Herrscherstellung im messianischen Reich herabzudrücken«. Aber wenn die nicht seltenen Stellen in c. 40—55, die Ähnliches verheissen (z. B. c. $44_5$. $45_{14}$f. $49_{22}$f.) nicht sämmtlich Einschiebsel sind, so könnte selbst Dtjes. dies geschrieben haben, um so mehr Tritojes. mit seiner theokratischen Gesinnung und seinen zahlreichen verwandten Ausführungen (c. $60_{10-16}$. $62_{12}$. $66_{19}$ff.), dem noch dazu Männer wie Haggai ($2_7$ff.) und Sacharja ($8_{23}$) vorangegangen sind. Übrigens ist es ja richtig, dass die Späteren für diese »fleischlichen« Erwartungen eine besondere Vorliebe haben (c. $23_{18}$. $14_2$. Sach. $14_{16}$ff.). **7. 8** weitere Ausführung des letzten Satzes in v. 6, ähnlich derjenigen von Sach. $1_{12}$ff.: die Beschimpfung und Beraubung der Israeliten durch die Völker ist ein Frevel, für den die letzteren bestraft, die ersteren entschädigt werden müssen; es ist das die nachexilische Meinung, die derjenigen eines Jes. oder Jeremia direct gegenübersteht. v. 7 ist aber völlig in Unordnung; die LXX hat nur die zweite Hälfte, vielleicht weil sie mit der ersten nichts anfangen konnte. Falsch ist zunächst jedenfalls das Suff. von בשתכם. Aber die ganze erste Hälfte ist voll von Anstössen und besonders ירנו חלקם unübersetzbar. Oort streicht das erste משנה und לכן und setzt das ֽ unter ירנו, erhält damit einen guten ersten, aber schlechten zweiten Satz und nur drei Stichen statt vier. Dillmanns zaghafter Vorschlag: »dafür dass (als wenn תחת אשר dastände) zwiefach war eure Schande und Schimpf sie empfangen (ירשו oder לקחו für ירנו) hatten als ihren Theil, darum u. s. w.« ist sprachlich und stilistisch bedenklich, lässt auch die Betonung von בארצם unerklärt. Ich verzweifle an der Herstellung von v. 7a. Der Sinn ist ja im Allgemeinen klar: weil die Juden im Exil und nachher unter und von Fremden Doppeltes gelitten (nach Jer. $16_{18}$), sollen sie in ihrem Lande doppelt entschädigt werden. Oben ist ירנו in גרון und בשתכם משנה in בשת פִּי מ' verwandelt, aber der Effect kaum befriedigend. Auf den zweiten Stichos scheint die Stelle Sach. $9_{12}$ hinzudeuten. **8** führt unvermittelt Jahve als Redenden ein, wie auch sonst bei Tritojes. häufig die Rede zwischen Gotteswort und Prophetenwort hin und her schwankt. Die Vergewaltigung durch die Fremden war ein Unrecht, ein Raub mit Frevel, nicht etwa ein ehrenhafter Raub, wie man ihn im gerechten Kriege macht, darum entschädigt Jahve die Juden als der Freund des Rechts und als ihr treuer Bundesgenosse und wird durch Gewährung eines ewigen Bundes an sie die Wiederholung jenes Unrechts verhindern. Statt עֹולָה ist עַוְלָה ($59_3$) zu lesen, da »Raub am Brandopfer« nicht passt. Zu כרת c. dat. vgl. zu c. $55_3$, zur Sache c. $59_{21}$. פעלה nach c. $40_{10}$ vgl. c. $62_{11}$. **9—11** Der letzte Achtzeiler besteht aus v. 9 und 11 und ist durch v. 10 (s. u.) auseinander gerissen. Statt der Schande unter den Fremden Ehre in der ganzen Welt. **9,** in c. $65_{23}$b in abgekürzter Form wiederholt, verheisst, dass die Nachkommen der jetzigen mit dem ewigen Bunde beschenkten Generation, ihre Sprösslinge (s. zu c. $44_3$), in aller Welt rühmlichst bekannt werden; נודע hat emphatischen Sinn (vgl. $12_5$), denn im gemeinen Sinn waren die Juden zur Zeit des Vf.s überall bekannt genug. יכירום mit voraufgenommenem Subj. des Nebensatzes, wie oft bei den Verben des Sehens und Wissens

[9]Und bekannt wird unter den Völkern [ihr Same | und ihre Sprösslinge inmitten der [Nationen,
Alle, die sie sehen, erkennen sie an, | dass sie der Same sind, den Jahve [gesegnet;

[11]Denn wie die Erde hervorbringt [ihren Spross | und wie ein Garten sprossen lässt [seine Saaten,
So wird der Herr Jahve sprossen [lassen Gerechtigkeit | und Ruhm vor allen Völkern.

[10]Frohlocken will ich in Jahve, | jubeln soll meine Seele in meinem Gott,
Denn er hat mich bekleidet mit [Kleidern des Heils, | in den Mantel der Gerechtigkeit hüllt [er mich,
Wie der Bräutigam umlegt (?) [die Tiare | und wie die Braut ihr Geschmeide an-[legt.

---

G.-K. § 138, 1 Anm. 4). **10** stört den engen Zusammenhang zwischen v. 9 und 11 und schickt sich überhaupt nicht in das cap. Es redet weder Jahve noch der Prophet, sondern eine geistliche Person, ob ein physisches oder ein collectivisches Individuum, das lässt sich aus den sechs Stichen nicht ersehen. Die kleine Dichtung kann ja wohl dem Tritojes. angehören, dann steht sie aber an verkehrter Stelle. Jubeln will der Redende, weil Jahve ihn bekleidet mit Kleidern des Heils, was hier auch צדקה zu bedeuten scheint; das Bild wie v. 3. c. 59 17. Ps. 132 9. 16. Sach. 3 4f. Statt יְעָטָנִי wird, da יעט sonst nicht vorkommt und die Dichter den Wechsel zwischen perf. und imperf. lieben, mit Brd. und Dillm. das hiph. יַעֲטֵנִי zu lesen sein. In v. 10b scheint das Verbum des ersten Stichos durch das Einschiebsel יכהן, das יְכֹהֵן sein wird, verdrängt zu sein, denn das denom. כִּהֵן bedeutet Priester sein, passt also nicht. Hitz. will יכהן = יכין fassen und Brdk. so lesen, aber das Zurüsten der Tiare war schwerlich Sache des Bräutigams; das zu erwartende Verbum wäre חבשׁ Hes. 24 17 vgl. Ex. 29 9, LXX hat *περιέθηκε*. Der Bräutigam am Hochzeitstage, der Priester, der Mann von Stande trägt über dem eigentlichen Kopfbund den kegelförmigen פאר, aus einem Tuch gewunden. Ob das כ vor חתן und כלה Conjunction ist oder Vergleichungspartikel (und das Verbum ein Relativsatz), das ist nicht sicher zu entscheiden (vgl. G.-K. § 155, 2 h), in jedem Fall schliesst sich v. 10c an v. 10b nicht besonders gut an. **11** begründet offenbar nicht v. 10, sondern v. 9; den v. 9 verheissenen Ruhm vor allen Völkern wird Jahve so gewiss und so reichlich sprossen lassen, wie die Erde ihren Spross wachsen lässt. Hier scheint doch כְּ, entsprechend dem כן, den ganzen Satz und nicht blos sein Substantiv zu beherrschen, denn nicht Jahve und die Erde oder der Garten, sondern das Sprossenlassen wird verglichen. זֵרוּעַ noch Lev. 11 37. Die Gerechtigkeit dürfte auch hier, anders als v. 10, im nächsten Sinne als Frömmigkeit zu fassen sein vgl. v. 3. c. 60 21; Jahve bringt künftig Gerechtigkeit hervor, während er bisher »uns abirren liess von seinen Wegen« c. 62 17. — Der Abschnitt

62 **1—3** hängt noch eng mit c. 61 zusammen. Der Prophet will nicht schweigen, bis Jerusalems Glanzzeit kommt. **1** Als Redenden sehen die meisten Erklärer Jahve an, hauptsächlich wegen v. 6 und weil das Verbum schweigen auch sonst öfter von Jahve gebraucht wird. Aber bei Tritojes. wird sonst grade darüber geklagt, dass Jahve jetzt schweige (c. 64 11), und auch v. 6b. 7 setzt eigentlich das Gegentheil von dem voraus, was v. 1 der Redende von sich aussagt; die Situation des Vf.s war thatsächlich die der gespannten Erwartung und der ausbleibenden Hülfe. Da auch sonst überall von Jahve in der 3. pers. die Rede ist, so nimmt man besser den Achtzeiler als Prophetenrede. Der Vf. motivirt, warum er nicht aufhören kann, immer wieder dasselbe zu sagen; er will reden ohne Rast (שקט hier etwas anders als c. 18 4 das Ausruhen von der Arbeit bezeichnend), will die Verzagten ermuntern c. 61, die Sünder strafen c. 58, Jahve an

*62 1 Um Zions willen schweige ich [nicht, und um Jerusalems willen raste ich [nicht,
Bis aufgeht gleich dem Licht [sein Recht und sein Heil wie eine brennende [Fackel.
2 Und sehen werden Völker dein [Recht und alle Könige deine Ehre*),
3 Und du wirst eine Prachtkrone [in Jahves Hand sein und ein Königsturban in der Hand [deines Gottes.

*) Und genannt wird dir ein neuer Name, den Jahves Mund bestimmen wird.

---

seine Verheissungen erinnern, bis Zions Recht, die ihm gebührende Genugthuung und glänzende Stellung wie ein Licht aus der gegenwärtigen Unglücksnacht hervorgegangen ist; bald folgen darum auch die Gebetsstürme auf Jahve, doch nunmehr zu helfen. **2a. 3** wird die glänzende Zukunft kurz geschildert, natürlich nicht als Folge des rastlosen Redens v. 1a, sondern als Explication von v. 1b. Dies Stück, ein einziger Achtzeiler mag deswegen so kurz ausgefallen sein, weil dem Vf. inzwischen die Absicht kommt, das zu Sagende in einem Gedicht (v. 4 ff.) auszuführen. Die Könige und Völker sehen Zions Herrlichkeit, das eine Prachtkrone, ein Kopfbund der Königsherrschaft in Jahves Hand sein wird. »In der Hand« ist auffällig. Wahrscheinlich kannte der Vf. heidnische Gottesbilder, die die Mauerkrone ihrer Stadt auf dem Kopf trugen, letzteres von Jahve zu sagen, war ihm anstössig, darum giebt er ihm die Krone in die Hand. Nur so dürfte sich das etwas sonderbare Bild erklären, während sonst gesagt worden wäre, dass Jerusalem als Zeichen und Unterpfand seiner Königsstellung in der Welt die Krone von Jahves Hand empfangen solle. Die Errichtung einer eigentlichen Königsherrschaft in Jerusalem liegt nicht in den Worten, es handelt sich um das Königthum Gottes, dessen Sitz Jerusalem sein wird. **2b** halte ich für einen Einsatz, wenn nicht gar für eine Correctur zu v. 4. Der Vf. dieser einschränkenden oder corrigirenden Bemerkung nahm Anstoss daran, dass v. 4a, wo der künftige Name Jerusalems חפצי־בה heisst, in Widerspruch stehe mit anderen Stellen, besonders mit Hes. $48_{35}$. vgl. Jer. $3_{17}$. $33_{16}$, und wollte den Leser vor dem Irrthum bewahren, dass Jerusalem künftig wirklich und buchstäblich Chefzibah heissen werde. Den genauen Namen wird künftig ein unzweideutiger und endgültiger prophetischer Ausspruch feststellen (vgl. I Mak. $4_{46}$), daher auch der eigenthümliche Ausdruck »bestimmen« (Gen. $30_{28}$). Unbegreiflich wäre es, wenn Tritojes. selber erst die künftige Benennung der Stadt in der Schwebe gelassen und gleich hinterher angegeben hätte, auch hat er sich selber ja c. $61_1$ ausdrücklich genug als einen Propheten bezeichnet. v. 2b muss ursprünglich neben v. 4a am Rande gestanden haben; dass v. 3 unmittelbar hinter v. 2a gehört, zeigt ja auch der sachliche Parallelismus.

**4—9** ist ein kleines Gedicht in drei Strophen zu je fünf Langversen, das den Inhalt von v. 1—3 variirt und erweitert: Jerusalem und das heilige Land soll wieder als Jahves Weib gelten, seine Bewohner nicht mehr der Beraubung durch ihre Feinde ausgesetzt sein, diesen Zustand herbeizuführen, mögen die Schutzengel der Stadt Jahve unausgesetzt bestürmen. Das Gedicht ist wieder ein deutlicher Beweis für die nachexilische Abfassung der tritojes. Schrift. **4** Jerusalem wird nicht mehr heissen ʿAsuba, sondern Chefzibah, beides sind wirklich vorkommende Frauennamen s. I Reg. $22_{42}$. II Reg. $21_1$. Durch den ersten Namen, der doch nicht wirklicher Name des gegenwärtigen Jerusalem ist, wird die Absicht des Vf.s, nicht den wirklichen künftigen Eigennamen der Stadt anzugeben, sondern nur den Gegensatz zwischen Jetzt und Künftig gefällig und pointirt auszusprechen, ebenso deutlich, wie durch die Namensverwandlung, die mit dem heil. Lande vorgenommen wird und die nicht den Sinn haben kann, dass Palästina künftig בעולה (denom. von בַּעַל, Eheherr) heissen soll. Mit Oort ist nach c. $54_1$

*⁴**N**icht wirst du ferner genannt „Verlassene“ und dein Land „Einsame“,
Sondern du wirst geheissen: „Meine Lust an ihr“ und dein Land „Vermählte“,
Denn Lust hat Jahve an dir, und dein Land wird vermählt,
⁵Denn freit der Jüngling die Jungfrau, freit dich dein Erbauer,
Und mit der Freude des Bräutigams über die Braut freut sich über dich dein Gott.

⁶„**Ü**ber deine Mauern, Jerusalem, bestellte ich Wächter,
Den ganzen Tag und die ganze Nacht, nimmer schweigen sie“.
Ihr, die ihr Jahve erinnert, keine Ruhe euch!
⁷Und nicht gebt ihm Ruhe, bis dass er aufrichte
Und bis er mache Jerusalem zum Ruhm auf Erden!

---

שְׁמָּה auszusprechen, ferner aus metrischen Gründen das zweite לא־יאמר עוד zu streichen als unberufene Ausfüllung des vermeintlich zu kurz gerathenen zweiten Hemistichs durch einen Abschreiber oder Leser. v. 4b ist eine öde Wiederholung des vorhergehenden Langverses und würde bei einem besseren Schriftsteller für eine Variante zu ihm gehalten werden müssen, aber Tritojes. hat öfter leere Wiederholungen vgl. z. B. c. 60 19.20. **5** Solche Vergleichungen wie hier, durch blosse Coordination der verglichenen Glieder, mit Weglassung der Vergleichungspartikel, sind in der gnomischen Sprache des A. T. (vgl. G.-K. § 155, 1 A. c.) und anderer Literaturen häufig; de Lag.s כבעל für כי־רבעל ist nicht nöthig, eher eine Verschlechterung. משוש ist acc. zu ישיש. Das Bild in v. 5a wäre aber ganz verunglückt, wenn der Vf. בָּנַיִךְ geschrieben hätte; das Volk kann Ehemann der Stadt oder des Landes sein, nicht die Söhne! Nach Lowth und Koppe ist daher בֹּנֵךְ יִבְעָלֵךְ zu lesen. Dass damit »das Sinnspiel mit der doppelten Bedeutung des בעל verkannt wird«, behauptet Dillm. wohl nur aus Ärger darüber, dass wieder eine greuliche Stümperei beseitigt werden soll, denn dass zwischen die Bilder von der Heirath Jahves und Zions nicht der Gedanke an das Bürgerthum der Juden eingeschoben werden kann, wenn der Autor nicht ganz confus ist, liegt auf der Hand. Übrigens ist die Strophe Nachahmung von c. 54 1f. 4—6. 49 14ff.; Tritojes. konnte sich den Gedanken, dass Jahves Zusammenleben mit Zion immer noch Sache der Zukunft sei, trotz der Wiederaufrichtung der Tempelgemeinde aneignen, weil das von Deuterojes. u. a. geweissagte Heil immer noch ausstand und es schien, als ob Jahve gar nicht der Herr und Schutzgott Jerusalems sei c. 63 19 vgl. Mal. 3 1ff. **6** und 7, die zweite Strophe. Jahve wird in den beiden ersten Langversen unvermittelt, wie öfter bei Tritojes., redend eingeführt. Er hat »Wächter« über Jerusalems Mauern bestellt, die weder bei Nacht noch bei Tage schweigen, d. h. die ununterbrochen ihn um die Wiedererbauung der Mauern bestürmen; noch characteristischer werden sie im dritten Langvers die »Erinnerer« genannt, als hätten sie das Amt, das der מזכיר genannte Beamte beim Könige hat (c. 36 3). Diese Erinnerer sind schwerlich Propheten (Del. v. Or.), obwohl ja unser Vf. nach v. 1 thatsächlich eben dasselbe thut, was ihnen hier zugeschrieben wird, denn es wäre ein wunderlicher Gedanke, dass Jahve Propheten zu dem Zweck aufgestellt hätte, um nicht etwa zum Volke zu reden, sondern Tag und Nacht Jahve selber an frühere Verheissungen zu erinnern, und gab es denn damals so viele Propheten? (c. 61 1ff. verräth nichts davon) und wie kommt der Vf. dazu, ihnen die Ermahnung v. 6b. 7 zu geben? Vielmehr sind die alten jüdischen Erklärer und Ew. Cheyne u. a. im Recht, wenn sie darunter himmlische Beamte verstehen, die eine formell ähnliche, materiell freilich verschiedene Aufgabe haben, wie der מזכיר עון Hes. 29 16 und der Satan Sach. 3 1ff. Sie bilden die unsichtbare Schutzwache Jerusalems, speciell seiner Mauern, seit diese von den Samariern niedergerissen sind (Neh. 1 3, wenn man nicht lieber annehmen will, dass dies Gedicht noch vor dem Neh. 1 gemeldeten Ereignis verfasst ist); sie erinnern Jahve ähnlich, wie jener Sclave täglich

8 Geschworen hat Jahve bei seiner Rechten | und seinem starken Arm:
Wahrlich, nicht geb' ich dein Korn ferner noch | als Speise deinen Feinden,
Noch sollen trinken Barbaren deinen Most, | um den du dich mühtest,
9 Sondern die jenes ernten, sollen es essen | und Jahve loben,
Und die diesen sammeln, sollen ihn trinken | in meinen heiligen Vorhöfen.

---

den Perserkönig an die Athener erinnern musste, an die Verherrlichung Jerusalems. Im Hintergrunde steht die Vorstellung von einer himmlischen Beamtenhierarchie, die in noch unausgebildeter Form schon älter ist (vgl. I Reg. 22 19 ff.), im Exil aber von Hesekiel unter dem sichtlichen Einfluss Babyloniens weiter entwickelt wurde und darauf von Sacharja theils noch bereichert, theils aber schon als so sehr bekannt vorausgesetzt wird, dass seine Anspielungen auf die himmlischen Einrichtungen für uns deswegen nur halb verständlich sind. Unsere Stelle ist ein Wiederhall von Sach. 1 12 ff., daneben ja auch von Jes. 49 16. — Die Meinung, dass unser Autor in v. 6a rede und dass er fromme Jahvegläubige zu dem Wächteramt bestellt habe, verdient blos als Curiosum Erwähnung. Die spätere Zeit kennt auch fürbittende Schutzengel der Einzelnen (Mt. 18 10). Der Prophet fordert jene Engel auf, sich keine Ruhe zu gönnen, ja, auch Jahve keine Ruhe zu lassen **7**, bis er Jerusalem in der ganzen Welt herrlich gemacht habe (vgl. c. 60 18. 61 11). Die Langverse in v. 7 sind zwar correct, aber nicht schön. Jahves Verhalten gegen das Volk wird hier wie überhaupt bei Tritojes. ganz anders dargestellt, als bei Dtjes.; bei letzterem ist Jahve der eifrige, zuvorkommende, während das Volk sich gleichgültig oder zweifelnd zurückhält, hier sieht die Gola eifrig nach dem »Licht« aus, aber Jahve scheint sich zurückgezogen zu haben, seine Zeit (vgl. c. 60 22) ist noch nicht gekommen. **8** und 9, die dritte Strophe. Aber Jahve wird helfen. Er hat geschworen (vgl. zu c. 54 9) bei seiner Rechten (ohne יד wie c. 41 10) und seinem starken Arm, also: so wahr er die Kraft hat zu helfen, dass die Feinde nicht wieder die Tempelgemeinde brandschatzen sollen. Die Barbaren könnten hier allenfalls die Perser sein, deren Statthalter »das Volk beschwert und Brod und Wein von ihm genommen hatten u. s. w.« (Neh. 5 15), aber vielleicht sind doch dieselben gemeint, die als Zions Feinde bezeichnet werden, letzteres sind aber eher die Samarier und ihr Anhang (Neh. 4 9), die also, obwohl grossentheils Israeliten oder Halbisraeliten, hier Schimpfes halber Barbaren genannt werden; und angespielt wird auf räuberische Einfälle dieser Leute in das Gebiet der Gola, wie sie auch in den späteren Jahrhunderten noch vorkamen (vgl. z. B. Jos. Ant. XII, 4, 1). Dass hier nicht Dtjes. spricht, sondern ein Schriftsteller aus der Zeit, wo die Juden im eigenen Lande wohnen, ist doch klar; Jerusalem, nicht etwa die Juden im Exil, baut Korn und Wein und muss sich dabei plündern lassen. Der Relativsatz am Schluss von v. 8 aus c. 47 15. **9** Womöglich noch stärker für nachexilische Abfassung sprechen die »heiligen Vorhöfe« Jahves, deren Nennung natürlich hier so wenig »proleptisch« sein kann wie die des Tempels in c. 56 7 ff. c. 60 7.13. 66 6, denn wenn es heisst: deine Feinde sollen deinen Wein nicht länger austrinken, sondern du selbst in meinen Vorhöfen, so kann man doch nicht das futur. exact. einschieben: wenn nämlich die Vorhöfe erst erbaut sein werden! wer so etwas meinte, würde natürlich erst von der Erbauung gesprochen haben. מאספיו bald mit ָ, bald mit ֳ, bald mit ַ unter dem א geschrieben; richtig kann blos das letzte sein. Die richtige Vertheilung der Suffixe der beiden Participien auf die beiden Substantive Korn und Wein ist zwar nicht schwer, aber nur ein Schriftsteller am Schreibtisch kann sie uns zumuthen. Der Vers redet von den drei grossen Festen, die seit dem Deuteronomium am Tempel gefeiert werden (Dtn. 16) und an denen man Gott für die neue Korn- und Weinernte dankt und sich beim Genuss der neuen Gaben »vor Gott freut«. In der letzten Zeit mochte diese Freude durch die Razzien der feindlichen Brüder oft vergällt gewesen sei.

**10—12** fährt zwar in Langversen fort, aber nicht in den fünfzeiligen Strophen,

*[10]Zieht, zieht durch die Thore, ebnet des Volkes Weg,
Bahnt, bahnt die Bahn, befreit sie von Steinen!
Erhebt ein Panier über die Völker, . . . . . .
[11]Siehe, Jahve liess Weissagung ergehen bis zum Ende der Erde.
Saget der Tochter Zion: siehe, dein Heil kommt,
Siehe, sein Lohn ist mit ihm und seine Vergeltung vor ihm!
[12]Und nennen wird man sie das heilige Volk, die Erlösten Jahves,
Und du wirst genannt: Gesuchte, Stadt, die nicht verlassen ward.

---

hebt auch v. 10 ganz neu an, scheint also ein kleines Gedicht für sich zu sein. Die Bewohner Zions werden aufgefordert, des Volkes Weg zu bahnen, denn die Diaspora wird jetzt heimkehren. Die starke Benutzung dtjesaianischer Citate rächt sich durch allerlei Unklarheiten. **10** Die Anrede an Zion, die v. 12b wiederkehrt, wird hier ersetzt durch einen Plural, der offenbar die Bewohner Zions meint; im Anschluss an die Anspielung auf die Feste v. 9 werden sie aufgefordert, durch die Thore, nämlich des Tempels, zu ziehen. Aber sie sind ja nur ein kleiner Theil des Volkes, der grösste Theil ist noch in der Diaspora, diesem sollen sie den Weg ebnen und »von Steinen entsteinen«. Das Citat aus c. 40$_3$ ist in characteristischer Weise abgeändert (wie c. 57$_{14}$): die Wüste fehlt, auch der Dativ »unserem Gotte«, denn es handelt sich nicht mehr um den Zug Jahves und der Exulanten von Babel nach Palästina, vielmehr hat Gott schon seinen Sitz im Tempel c. 66$_6$, wenn auch noch nicht in der erhofften sinnlichen Herrlichkeit, kann also wohl vom Himmel herab zur unmittelbareren Verbindung mit seinem Volk herabsteigen, aber nicht mehr von Babel durch die Wüste heranziehen. Es ist schwer zu sagen, ob Tritojes. das Citat im wörtlichen oder übertragenen Sinne verstanden haben will, ob es heissen soll: richtet den Tempel und seine Zugänge für die Benutzung des heimkehrenden Gesammtisrael her, oder ob nur allgemein die Vorbereitung auf die eschatologische Zeit gemeint ist; c. 57$_{14}$ spricht wohl eher für das letztere. Dillm. erklärt: zieht durch die Thore Babels und der anderen Orte, wo Exulanten wohnen! und die weitere Aufforderung sei an den Vortrab der Exulanten gerichtet als »die Bahnmacher des Zuges, wie sie bei jedem grösseren Zuge sind«. Legt ihr's nicht aus, so legt was ein, sagt der Dichter, aber עבר בְּ mit »ausziehen aus« zu deuten, das ist doch etwas zu stark. Dem dritten Langvers von v. 10 fehlt das zweite Hemistich. Wie vorhin die c. 40$_3$ an die Unsichtbaren ergehende Aufforderung, so wird die Verheissung Jahves von c. 49$_{22}$, dass er ein Panier über die Völker erheben will, damit sie die Diaspora zurückbringen, in eine Mahnung an die Jerusalemer verwandelt, abermals eine sehr unglückliche Anwendung eines Citats, sofern man gar nicht begreift, wie die Jerusalemer ein solches Zeichen erheben können. Es stiehlt sich eben in die mühsam erzwungene Begeisterung der unwillkürliche nüchterne Gedanke ein, dass die Juden selber die Diaspora zurückberufen könnten und sollten. Der Vf. ist im Grunde eine prosaische Natur, und die erborgten Federn verhelfen ihm meist nur zu einem kurzen oder, wie hier, nur zu einem scheinbaren Aufflug. **11** Abermals ein Citat aus Dtjes., diesmal mit umgekehrter Variation: während c. 48$_{20}$ die Israeliten die Kunde von ihrer Erlösung bis ans Ende der Welt sollen erschallen lassen, hat hier Jahve hören lassen — was? das erfährt man nicht. Denn selbstverständlich kann nicht der folgende Imperativ: saget der Tochter Zion u. s. w. den Inhalt des השמיע angeben, da es absurd wäre, die Aufforderung zur Tröstung der Stadt Jerusalem in Armenien und Meroe erschallen zu lassen. Was Jahve hören lässt, ist wenigstens bei Dtjes. immer eine Weissagung, die Verheissung des anbrechenden Heils, dies wird auch Tritojes. meinen, gebraucht daher das ihm aus der Lectüre Dtjes.s so geläufig gewordene Wort im absoluten, technischen Sinne: Jahve hat die Ankündigung des erscheinenden Heils ergehen lassen. — Die beiden letzten Langverse von v. 11 bilden augenscheinlich mit den beiden von v. 12 einen Vierzeiler. Wieder haben wir da wört-

*631 Wer ist das, der da kommt ge-[röthet,
röther die Kleider als ein Winzer,
Er, aufschwellend in seinem [Gewand,
schreitend in der Fülle seiner Kraft?

---

liche Citate aus c. 409.10, aber wieder mit der bemerkenswerthen Abweichung, dass nicht Jahve selber, sondern sein Heil kommt. Hier ist die Abhängigkeit Tritojesaias und seine Verschiedenheit von Dtjes. auffallend deutlich verrathen, denn die zweite Hälfte des Citats: sein Lohn ist mit ihm u. s. w. giebt ja doch nur mit dem ausgelassenen Satz: Jahve kommt, einen rechten Sinn. Dies Gefühl hat auch ohne Zweifel die alten Übersetzer bewogen, ישעך concret zu verstehen: dein Retter, aber dass Tritojes. absichtlich das Kommen Jahves übergeht, zeigt ja auch v. 10. Lohn und Vergeltung sind für den Vf. bei seiner Richtung auf die Werkgerechtigkeit sehr brauchbare Begriffe, darum widerstand er der Versuchung nicht, den Langvers mechanischer Weise mitaufzunehmen. 12 schliesst sich stilistisch ungeschickt an die Citate an. להם bezieht sich auf ein Substantiv, das der Vf. wohl immer im Sinne gehabt, aber nicht geschrieben hat, auf die Juden der Diaspora, die gleich hinterher als solche durch den Ausdruck »die Erlösten Jahves« gekennzeichnet werden (5110). Sie sollen gelten als das »heilige Volk«, als die Priesterkaste der Menschheit c. 616, selbstverständlich mit Einschluss aller Vorrechte eines priesterlichen Adels (vgl. Ex. 196). Zion heisst dann eine gesuchte, viel aufgesuchte Stadt: der Gegensatz ist offenbar nicht die unbewohnte Stadt, sondern die mit geringem Verkehr vgl. c. 6015. נעזבה, nur ein Flickwort zur Ausfüllung des Langverses, ist als perf. ni. punctirt, vielleicht weil c. 6015 u. o. das part. vom qal genommen wird. Bei v. 12b hatte der Vf. wahrscheinlich und hoffentlich v. 4a wieder vergessen; dies Nennen und Genanntwerden wird allmählich ein Schrecken für den Leser.

63 1—6, ein Gedicht in Doppeldistichen über Jahves bevorstehende, von ihm allein, ohne menschliche Beihülfe ausgeführte Rache an den Völkern, die zur Erlösung der Diaspora führen soll. Lebhaft und poetisch beginnend, verliert es sich nach Tritojes.s Art bald in Wiederholungen und endigt abrupt, woran aber der Ausfall von mindestens einem Stichos am Schluss schuld sein mag. 1 Wer kommt da u. s. w., eine Frage wie öfter in solchen Dichtungen, die von mehreren Personen oder Chören wechselweise gesungen werden vgl. Cnt. 36. 610. 85. Ps. 248.10. Dies volksthümliche Spiel von Frage und Antwort verleiht unserm Gedicht etwas Dramatisches (nachgeahmt in einem bekannten Gedicht von E. M. Arndt). בא ist natürlich part. Nach der Meinung der alten Übersetzer und Punctatoren würde nun gefragt: wer kommt da von Edom, von Bozra (c. 346). Man sollte denken, wer schon weiss, woher Jahve kommt, nämlich von einem ferngelegenen Ort, der hätte nicht mehr nöthig, so zu fragen, wie v. 2 thut; dazu wird nachher von Edom gar nicht gesprochen, wohl aber von Völkern im Allgemeinen. Daher kann man nicht umhin, mit de Lag. מְאָדָם (nach Nah. 24) und מִבֹּצֵר (LXX hat מבצר) auszusprechen. Diese Lesart passt allein zu dem Gedicht, weil die Erlösung der Diaspora nicht von der Züchtigung Edoms abhängig gemacht oder zu ihr in Parallele gebracht werden kann, passt auch allein zu Tritojes.s Schrift, der niemals ein bestimmtes feindliches Volk nennt, die Samarier für die eigentlichen Widersacher Jahves und seines Volkes ansieht und zu dessen Zeit die Edomiter in so reducirten Verhältnissen sich befanden, dass sie als schon Gezüchtigte, nicht als noch zu Züchtigende gelten konnten (s. Mal. 13ff.). Das Gedicht selber gewinnt unleugbar durch die Änderung, denn während zu dem grossen Endgericht über die Völker Jahves persönliches Dreinschlagen und darauf folgendes Erscheinen unter seinem Volke gut stimmt, wäre eine so beschaffene Züchtigung Edoms eine ganz unvorstellbare Episode. Denn dass man letztere mit dem Weltgericht nicht so in Verbindung setzen darf, dass Edom als das zuletzt zertretene Volk gedacht wird, ergiebt sich klar genug aus der Darstellung, die offenbar nicht eine lange Reihe

„Ich bin's, der gross ist von Ge- [rechtigkeit, der verheissen hat zu helfen“.

[2] Warum ist roth dein Gewand und deine Kleider wie eines Kelter- [treters?

[3] „Die Kelter trat ich allein, und von den Völkern war niemand [mit mir,

Und ich trat sie in meinem Zorn und zertrat sie in meinem Grimm,

Und es spritzte ihr Saft auf meine [Kleider, und all meine Gewandung hab' ich [besudelt,

[4] Denn ein Tag der Rache ist in [meinem Herzen und das Jahr meiner Erlösten ist [gekommen.

---

von Strafacten, sondern Eine grosse Handlung im Auge hat. חמוץ eigentlich scharf, grell, hier von der stechenden Farbe. הדור בלבושו, aufgeschwellt in seinem Kleide, d. h. mit aufgeschwelltem, durch den Luftzug bei rascher Bewegung aufgeblähtem Mantel (prangend, majestätisch passt weder zum Ausdruck noch zum Bilde). צעה heisst c. $51_{14}$: sich krümmend, passt also nicht, denn dass jemand vor übergrosser Kraft den Kopf beugt (Hitz.), wäre höchstens bei einem Athleten oder Berserker denkbar, der sich zum Angriff anschickt; nach dem Arabischen gedeutet: reclinato capite incedens (Ges. u. ältere) ergiebt es den schwerlich beabsichtigten Sinn: stolz; daher liest man besser mit Lowth u. a. nach der Vulg. צֹעֵד vgl. Richt. $5_4$. II Sam. $5_{24}$, das passt dann zu dem eben vorhergehenden Bilde von dem aufgeblähten Kleide. Die Antwort von v. 1b lässt an Verständlichkeit sehr zu wünschen über. Man übersetzt: ich bin's, der da redet von Gerechtigkeit (= Heil) oder in Gerechtigkeit (d. h. richtig, redlich), streicht auch wohl die praep. ב, aber was soll denn das Reden? vom Handeln sollte gesprochen werden, oder es sollte ein Nachsatz folgen wie z. B.: und auch ich bin's, der es thut, passend wäre auch ein Eigenschaftsbegriff z. B. מְכֻבָּד. Auch der zweite Stichos ist beschädigt, es fehlt eine Hebung, und רב mit ל und dem inf. ist auffällig. Ein glaubwürdiger Wortlaut ist ohne Willkür nicht herzustellen. Oben ist in der Verzweiflung רב und מדבר mit einander vertauscht, רב צדקה nach dem bekannten רב חסד, und מדבר im Sinne: zusagen, zu welcher Bedeutung das folgende ל mithilft. Wenigstens giebt das einen passenden Gedanken, während man allerdings zur Erklärung der Vertauschung einen ungewöhnlichen Leichtsinn eines alten Abschreibers annehmen muss. 2 »Warum ist Rothes deinem Gewande« soll wohl ausdrücken, dass das Gewand nicht an sich selber roth ist, sondern nur rothe Flecke hat, aber das hätte der Leser auch begriffen, wenn blos der nomin. לבושך dastände, der zum parallelen Stichos besser stimmt und dem künstlichen dat. vorzuziehen sein wird. דרך scil. יין c. $16_{10}$; גַּת von gint in der pausa unverändert O. S. 281. 3 Die Kufe (Hagg. $2_{16}$) hat Jahve getreten und zwar er allein, ohne dass ein Volk ihm beistand. Also von Cyrus keine Spur, die Völker sind regungslos wie Sach. 1. Das Suff. von אדרכם und נצחם bezieht sich auf dieselben Völker, denen auch Sach. $1_{15}$ die gegenwärtige Gleichgültigkeit ebenso angerechnet wird, wie die frühere Feindseligkeit. Die Perfecte wie die Form ויז (von נזה s. zu c. $52_{15}$) zeigen, dass der Vf. erzählt, dass also die drei imperff. des ו consec. haben müssen. אגאלתי ist aramäische Aussprache für הִגְאַלְתִּי (G.-K. § 53, 3 Anm. 6 vgl. zu c. $19_6$) oder vielmehr für הגעלתי (s. zu c. $59_3$). Trotz der erzählenden Form aber haben wir hier natürlich ebenso wohl ein reines Zukunftsbild wie c. $59_{16}$ff. oder c. $52_5$. 4 Dies Keltertreten dient zur Rache an den Völkern, wie zur Erlösung der Diaspora. Jahr und Tag wie c. $61_2$ ($34_8$). בלבי, in meinem Herzen, bei mir beschlossen, fällt eigentlich aus dem Bilde heraus, die Rache ist ja schon dagewesen. Erträglicher wäre die Wendung, wenn v. 4 den Schluss bildete, und allerdings bringt v. 5f. nur Wiederholung von v. 3. Aber nur bei einem besseren Schriftsteller würde man den Muth

[5]Und ich schaute, doch da war kein [Helfer, — und ich erstaunte, da war kein Unter- [stützer,
Da half mir mein Arm, — und mein Grimm, der unterstützte [mich,
[6]Und ich zerstampfte die Völker in [meinem Zorn — und zerschmetterte sie in meinem [Grimm
Und liess herabfliessen zur Erde [ihren Saft — — — — — — —“

[7]**D**ie Huldthaten Jahves will ich preisen, — die Ruhmesthaten Jahves,
Gemäss allem, was uns erwiesen — Jahve gross von Güte*),
Was er uns erwiesen nach seiner Barmherzigkeit — und der Fülle seiner [Gnaden,
[8]Und sprach: doch mein Volk sind sie, — Söhne, die nicht abfallen werden,
Und wurde ihnen zum Retter — [9]von aller ihrer Drangsal.

*) für das Haus Israel

---

haben, v. 5f. für eine Variante zu v. 3 zu erklären, bei Tritojes. darf man einen Stilfehler nicht zu schwer nehmen. גאולים wird von Vielen für ein Abstr. gehalten, was möglich aber nicht nöthig ist vgl. c. 52 12. 35 9.10; der Sinn des Wortes ist, wie schon zu c. 59 20 klar wurde, nicht derselbe wie bei Dtjes., sondern lässt mehr den Nebensinn der Blutrache mit einfliessen; für den blossen Begriff der Befreiung aus dem Exil wäre das Jahr ein ganz unpassender Zeitraum, da mit dem Jahr wegen c. 61 2 nicht etwa das Datum bezeichnet sein kann. Das Jahr meiner Erlösten bedeutet: die dauernde Zeit ihrer Triumphe und ihrer Herrschaft über die Welt. **5** Die beiden imperff. in v. 5a sind wieder mit וָ auszusprechen. Zu der leeren Wiederholung s. zu c. 62 4. Über das Verhältnis von v. 5f. zu c. 59 16f. s. diese Stelle. **6** Am Schluss fehlt ein Stichos. Für die futura sind wieder imperf. cons. zu lesen, die scriptio plena spricht nicht dagegen (Dillm.), da ja doch die 1. pers. sing. auch nach ו consec. gewöhnlich die unverkürzte Form beibehält. Die LXX lässt den mittleren Stichos ausfallen, hat dessen Verbum aber in v. 3 (wie überhaupt ihr v. 3b = unserem v. 6 ist), jedoch in der auch sonst vorkommenden (s. Ausg. von Bär-Del. S. 89) Variante ואשבּרם für ואשכּרם, die auch die bessere ist, denn »trunken machen« passt nicht zwischen die Verben des ersten und dritten Stichos, würde auch Streichung von בְּ in בחמתי wünschenswerth machen. Das folgende Gedicht scheint von

**7** bis **16** zu gehen und in fünfzeiligen Langversstrophen abgefasst zu sein; allerdings bleibt die Abgrenzung etwas unsicher, weil der Text hin und wieder in Unordnung ist und das Gebet v. 17ff. sich inhaltlich nahe mit dem Gedicht berührt. Letzteres beginnt mit einer Danksagung für die früher von Jahve dem Volk erwiesenen Wohlthaten, klagt darauf, dass jetzt wegen der Sündhaftigkeit des Volkes die Gnadengegenwart Gottes vermisst werde, und schliesst mit der Bitte, Jahve, der einzig wahre Vater Israels, möge vom Himmel her ein Einsehen haben. So viel Theologie in dem Gedicht steckt, so ist es doch nicht ohne eine gewisse ergreifende Wirkung, die Klage kommt dem Vf. aus dem Herzen. **7** Danksagung und Lobpreis Jahves wird nicht leicht in alttestamentl. Bittgebeten verabsäumt. Die Gnadenerweisungen der alten Zeit, die Rettung aus Ägypten, waren zugleich Ruhmesthaten (60 6) Jahves, die immer auf's Neue gottesdienstlich verherrlicht (הזכיר s. zu c. 26 8) werden müssen. Zu כעל vgl. c. 59 18. Vor רב ist mit der LXX das ו zu streichen und רב־טוב mit יהוה zu verbinden, das gewiss nicht geschrieben wäre, wenn es nicht das adj. stützen sollte. Zu streichen ist ferner לבית ישראל als sachlich überflüssig und stilistisch ungeschickt, letzteres auch deswegen, weil das zweite

Nicht ein Bote und ein Engel, sein Angesicht rettete sie,
In seiner Liebe und Schonung erlöste Er sie
Und hob sie auf und trug sie alle Tage der Vorzeit;
10 Sie aber wurden widerspenstig und betrübten seinen heiligen Geist,
Da ward er ihnen verwandelt zum Feinde, Er bestritt sie.

---

אשר ג' das erste fortsetzen soll, also möglich nahe daran zu rücken ist. Für גמלם, dessen Suffix von dem Einschiebsel beeinflusst ist, muss nach der LXX גמלנו wiederhergestellt werden. 8 ויאמר setzt den Nebensatz von v. 7 fort und giebt den Grund für Jahves viele Gnadenerweisungen an: nur, nichts als mein Volk sind sie (jeder Zweifel ist ausgeschlossen!), Söhne, die nicht verleugnen werden. שׁקר absolut wie כחש, כזב c. $30_{9}$. $57_{11}$. vgl. Ps. $89_{34}$, wo באמונה vervollständigend hinzugesetzt ist. In Folge dieses Zutrauens wurde Jahve v. 8b ihnen ein Retter, wovon, sagen die beiden ersten Wörter von v. 9, die das zweite Hemistich des fünften Langverses bilden und daher mit der LXX zum Vorhergehenden zu ziehen sind. Ob man בכל oder mit der LXX מכל liest, macht keinen grossen Unterschied; aber ב ist wohl Folge (wenn nicht Ursache) eines falschen Verständnisses des Folgenden. Dass die vier ersten Wörter von v. 9 sich nicht mit einander zu einem Satz verbinden lassen, ergiebt sich aus den vielen dissonirenden unglücklichen Erklärungsversuchen: in all ihrer Noth war er nicht Bedränger oder war keine (wirkliche) Noth oder war [noch] nicht Noth (da half er schon) oder, nach dem Qre לו, war ihm Noth, wo überall das Ktib künstliche Sätze und Zusätze bedingt und das Qre einen naiven Gedanken ergiebt, der grade zu Tritojesaia und zu diesem Gedicht (vgl. sofort חמלה und v. 9b) nicht passt. Dazu kommt, dass der hebr. Text einen »Engel des Angesichts« schafft, der sonst nicht bekannt ist und in dessen Auffassung selbst Dillm. (der Engel, in dem Gottes panim gegenwärtig ist) mit seinem Lehrer Ew. (der Engel, der vor Gott steht) nicht übereinstimmt. Der Versbau zeigt, dass mit לא ein neuer Satz beginnt, dass daher צִר (= ציר) mit der LXX zu lesen ist. צִיר dient neben מלאך nicht nur zur Ausfüllung des ersten Hemistichs, sondern zur Hervorbringung der Nuance: keinerlei Engel, der eben nur Engel, Bote, nicht etwa der Gottes Gegenwart darstellende mal'ak Jahve war. Den Gegensatz zu diesen abgesandten, untergeordneten Dienern bildet פניו, das Angesicht Gottes, das darum noch nicht die eigentliche Persönlichkeit Gottes bezeichnen muss und dies sicher in der unserem Vf. vorschwebenden Grundstelle Ex. $33_{14}$ (פני ילכו, nicht אלך) nicht thut, vielmehr dasselbe ausdrückt, was sonst מלאך יהוה, nämlich die locale Erscheinungsform der Gottheit, aber natürlich als Vertretung der Gottheit den blossen Boten absolut übergeordnet ist. Diese Gegenüberstellung des מלאך = *αγγελος* einerseits und des פני י' = מלאך י' andererseits ist freilich nicht ursprünglich, aber doch wohl schon ziemlich alt, sofern schon die an der Himmelsleiter auf- und niedersteigenden Engel des Elohisten Gen. 28 die Auflösung des alten Malak-Jahve-Begriffs verrathen. Letzterer wäre vermuthlich ganz verschwunden, wenn nicht die Theokratie für ihren Tempel die Vertretung Gottes nöthig gehabt hätte. Eben darin besteht aber der Glanz und die Vorbildlichkeit der mosaischen Zeit nach der nachexilischen Auffassung, dass damals das panim sichtbar zugegen war, nicht etwa ab und an einmal, wie in der späteren Zeit, ein Engel erschien, während man in der Gegenwart eine Scheidewand zwischen dem panim und sich fühlt ($59_{2}$) und nur von der eschatologischen Zeit wieder die volle Erneuerung der mosaischen Herrlichkeit erwartet (c. 45f.). Im zweiten Langvers des zweiten Fünfzeilers sind אהבה und חמלה wohl als inff. gedacht, das zweite Wort eine Reminiscenz aus Gen. $19_{16}$ und nach Analogie dieser Stelle wahrscheinlich auf Verschonung bei den ägyptischen Plagen zu beziehen. Der dritte Langvers v. 9b ist Nachahmung von c. $46_{3}$; das pi., um die Dauer zu malen. Wie weit für den Vf. die Tage der Vorzeit gehen, sagt er leider nicht, aber er steht auch im Folgenden noch immer bei der Zeit Moses und hat als Deuteronomist schwerlich eine günstige Meinung

11 Und es gedenkt der Tage der Vorzeit . . . . . . . . .
Wo ist, der heraufführte aus dem Meer den Hirten seiner Schafe,
Wo ist, der in ihre Mitte gab seinen heiligen Geist,
12 Der gehen liess zur Rechten Moses seinen heiligen Arm,
Der die Wasser theilte vor ihnen weg, sich zu machen einen Namen?

---

von der Zeit der Richter und Könige. Wahrscheinlich gehen auch die beiden Langverse 10, die mehr eine Vorbereitung auf die Fortsetzung sind, nicht auf die Zeit nach Josua; denn so gut im Allgemeinen die feindliche Behandlung des Volkes durch Jahve zu manchem späteren Vorfall stimmte, so wird doch mit רוח קדשו augenscheinlich auf die bekannten pentateuchischen Erzählungen von der Widerspenstigkeit des Volkes gegen Mose angespielt, und auch der Ausdruck: er verwandelte sich in ihren Feind, lässt sich auf nichts so gut anwenden, wie auf Jahves Drohungen, das Volk »aufzufressen«, wie endlich das wörtlich verstandene הוא נ'־בם nur aus der mosaischen Geschichte völlig erklärt werden kann. Aber allerdings ist auch nach dieser Seite hin die Zeit Moses vorbildlich, und der Ungehorsam seiner Zeitgenossen liefert den Predigern ebenso gut Texte wie die Wunderoffenbarungen Gottes. Mit dem heiligen Geist meint der Vf. nicht blos die persönliche Prophetengabe Moses, er denkt ohne Zweifel auch z. B. an die Erzählung Num. 11 25ff. (Dtn. 34 9). Vor allen Dingen fasst er den Geist als ein selbständiges Wesen auf, gleichsam als die Hypostase der Weissagung und Volksleitung, weil er sonst kaum das Wort עצב, kränken, betrüben (vgl. Eph. 4 30) hätte gebrauchen können. Heilig nennt der Vf., der ja überhaupt dies Wort liebt, den Geist im Gegensatz zu den Wahrsagegeistern der Lügenpropheten und der Heiden; es ist der Geist, der innerhalb der Gemeinde Gottes waltet und nur für sie da ist, in ihr die Offenbarung der wahren Religion vermittelt. Die alten Propheten, die freilich überhaupt vom Geist nicht oft reden, könnten in den meisten Fällen das Beiwort heilig gar nicht anwenden (c. 11 2. 32 15. 44 3). ועצבו ist eng mit dem vorhergehenden perf. verkittet, sonst stände das impf. cons. **11** Der erste Langvers des neuen Fünfzeilers ist schlecht erhalten, darum nicht recht verständlich. משה עמו fehlt in der LXX, das erste der beiden Wörter ist offenbar Glosse zu dem zweiten Langvers, das zweite ein vermuthlich nicht vom Vf. geschriebenes subj. explic. zu יזכר. Da wir im Folgenden klagende Fragen des Dichters und darauf ein Bittgebet haben, so sollte man einen Satz wie Ps. 42 5 erwarten, also etwa: an diese Vorzeit denkt unser Herz mit Seufzen. Wo ist jetzt Jahve und sein Wunder! er ist nicht mehr unter uns wie damals, er hat sich in den Himmel zurückgezogen. Eine sehnsüchtige Klage um eine von der Phantasie eines äusserlich und innerlich verarmten Volkes mit glänzenden Farben ausgemalte Zeit. Die Lesart der LXX המעלה ist besser als die des hebr. Textes המעלם, die einen Sprachfehler enthält (s. zu c. 9 12) und die im Folgenden בקרבם erwarten liesse. Ferner ist zwar רעי die alte masor. Lesart, aber רעה offenbar richtiger vgl. die LXX und die schon erwähnte Glosse משה. Nicht ganz klar ist, ob der Satz: der den Hirten seiner Schafe aus dem Meer heraufbrachte, auf die Rettung des Mose aus dem Nil (ים für Nil wie c. 18 2. 19 5) oder auf die Rettung des Volkes aus dem Schilfmeer zielt. Ersteres scheint aber den Vorzug zu verdienen, weil eine bessere Ordnung der Gedanken dabei herauskommt. Jahve hat 1. den künftigen Führer seines Volkes aus dem Wasser gerettet (für den Sing. רעה hat man nach Dillm.s Vermuthung den Plur. geschrieben, um Aharon mit einzuschliessen vgl. Ps. 77 21), hat 2. den heil. Geist in die Mitte des Volkes gegeben, indem er seinen Sendboten Mose nach Ägypten schickte (das Suff. von בקרבו muss sich auf צאן beziehen, obgleich das eine unglückliche Verbindung ist); er hat 3. nach v. 12 seinen herrlichen Arm zur Rechten Moses gehen lassen (wieder ein unglückliches Bild, da ein Arm nicht gehen kann), d. h. ihn mit Wundermacht ausgerüstet, hat endlich 4. die Wasser des Schilfmeers vor den Israeliten zertheilt und sich dadurch verherrlicht. Da das letzte

[13]**D**er sie gehen liess in Oceanen wie das Ross in der Steppe,
Dass sie nicht strauchelten, [14]gleich Rindern, die in's Thal hinabsteigen.
. . . . . . . . . . . . . . der Geist Jahves
Brachte es in seinen Wohnsitz . . . ., so führtest du dein Volk,
. . . . . . . . dir zu machen einen herrlichen Namen.
[15]**B**licke her vom Himmel und sieh von deiner heiligen Wohnung:
Wo ist dein Eifer und deine Kraft, die laute Stimme deines Gefühls?
Und dein Erbarmen halte nicht zurück, [16]denn du bist unser Vater,
Denn Abraham weiss nicht von uns, und Israel kennt uns nicht,
Du Jahve bist unser Vater unser Erlöser von uran geheissen.

---

Hemistich überlang ist, so darf man vielleicht עולם für einen Zusatz ansehen, שם allein genügt vgl. c. 55 13. Wegen בתהמות kann man das Spalten des Wassers nicht nach c. 48 21 auf das Schlagen des Wassers aus dem Felsen deuten. **13** und **14** wird zunächst das Hauptwunder des Durchzugs durch das Schilfmeer noch etwas weiter geschildert. Jahve liess das Volk so frei in den Tiefen des Meeres wandern wie das Ross in der Steppe, auf der Weide, wandert. תהמות ist ein übertriebener Ausdruck für das seichte Schilfmeer, vielleicht hat Tritojes. c. 51 10a auf das Wunder am Schilfmeer bezogen und übertreibt nun diese Stelle noch durch seinen Plur., um die mosaische Zeit möglichst wunderbar darzustellen. Dass die beiden letzten Wörter von v. 13, wo mit der LXX besser ולא zu lesen ist, zu v. **14** gehören, beweist nicht blos das Metrum, sondern auch der Sinn. Denn jetzt ist v. 14a völlig ungeniessbar: wie Rinder, die in das Thal hinabsteigen, führt der Geist Jahves es, das Volk, zu seinem Wohnsitz oder, nach alten und neuen Übersetzern, die תנחנו (qal oder hi) lesen: leitet der Geist es; was soll da der Relativsatz: בבקעה תרד? Der Dichter will vielmehr sagen: wie Rinder sicher, ohne zu straucheln, von höheren Weideplätzen zu niederen herabsteigen, so stieg Israel sicher und gefahrlos in das nach des Vf.s Meinung tiefe, abschüssige Bett des Schilfmeeres hinab. Augenscheinlich hat der Vf. sich das Schilfmeer etwa ähnlich dem todten Meer als von hohen und steilen Ufern umrahmt vorgestellt. Was hinter תרד in v. 14 kommt, ist verstümmelt und offenbar nur durch Conjectur aus dem Rest dreier Langverse hergestellt worden. Hervorgehoben wird hier, als 5. Werk Jahves, dass er das Volk durch seinen Geist in seine מנוחה, d. h. nicht zur Ruhe, sondern in seinen Wohnsitz gebracht habe (Dtn. 3 20. 12 9. Gen. 49 15). Ausgefallen ist ein Substantiv (das Volk, Israel oder dgl.), auf das sich das Suff. von תניחנו bezog, ferner ein Begriff, ein Vergleich, der das כן v. 14b veranlasst hat. Mit v. 14b schliesst die Übersicht über die Zeit Moses und Josuas ab, die Wunderzeit, deren Wiederkehr von der eschatologischen Wendung erwartet wird. Diese Erwartung findet einen kurzen, nur aus der Situation des Vf.s verständlichen Ausdruck in der letzten kleinen Strophe. **15** »Blicke her vom Himmel!« Jahve hat sich abgewandt 59 2, sich in den Himmel zurückgezogen. Dort hat er seine heilige Wohnung (תפארתך am Schluss des ersten Langverses ist vom Ende des vorhergehenden Langverses hierher gerathen und in diesem Gebet ein eher unangenehm wirkender Redeputz), seinen Palast Ps. 29, eine Wohnung, die von den Apokalyptikern (Sach. Henoch Joh.) mit einiger Zurückhaltung näher geschildert und die im Allgemeinen nach Analogie des Tempels vorgestellt wird. Er soll endlich ein Einsehen haben, ist es doch, als ob sein Eifer um das Volk und um seine Ehre (vgl. c. 37 32), seine Kraftthaten, das »Brausen seines Inneren« (c. 16 11) gar nicht mehr vorhanden seien; der letzte Ausdruck ist nach dem Metrum noch von איה abhängig. Im Folgenden ist אלי sicher falsch; mit Oort ist oben אַל תִּתְאַפַּק als ursprüngliche Lesart angenommen, was durch den ersten Satz in v. **16**: denn du bist unser Vater, als richtig bestätigt wird, da dieser Satz doch nicht die Abwesenheit des Erbarmens begründen kann, sondern nur die Bitte um Beweisung des Erbarmens.

*17 Warum liessest du uns abirren,
[Jahve, von deinen Wegen,
Kehre wieder um deiner Knechte
[willen,
18 Auf kurze Zeit haben wir eingenom-
[men deine heilige Stadt (?),
19 Wir sind geworden solche, über
[welche du nicht von
[urher herrschtest,

verhärtetest unser Herz von deiner
[Furcht?
[um] der Stämme deines Erbes [willen]!

unsere Dränger haben niedergetreten
[dein Heiligthum,
über welchen dein Name nicht ge-
[nannt war.

---

Einen anderen Vater haben wir nicht, Abraham, Israel (unser Stammvater!) kennen uns nicht יַכִּירָנוּ mit ā statt ē soll auf ידענו reimen G.-K. § 60 A. 2 vgl. O. S. 469). Wenn dieser Satz nicht reine, leere Phrase enthalten soll, so muss es manchen Zeitgenossen möglich erschienen sein, bei den Ahnen (wenn auch just nicht bei Abraham oder Jakob) Hülfe zu finden; es muss das nicht eigentlicher Ahnenkult, es kann auch Nekromantie gewesen sein. Nach Jer. 31 15 klagt Rahel über das bevorstehende Geschick ihrer Nachkommen, so kann die Stammmutter auch Weissagung und Rath gegeben haben. Unser Vf. will freilich nichts davon wissen, wahrscheinlich nicht, weil in seiner Zeit der Ahnenglaube schwächer, sondern weil er stärker und gefährlicher geworden war (65 4). Und Erlöser hat doch niemals ein anderer als Jahve genannt werden können.

Cap. 63 17—64 11 schliesst sich zwar an das Gedicht c. 63 7—16 eng an, hat aber ein anderes Versmass, gewöhnliche Doppeldistichen, und eine viel stürmischere Sprache; es ist eine dringende, ungeduldige Bestürmung Jahves um baldige Hülfe und ohne Zweifel das Beste, was Tritojes. geschrieben hat. Leider liegt der Text sehr im Argen. **17** Die Ursache alles Unglücks ist ja die Sündhaftigkeit des Volkes — aber warum liess Jahve das Volk sich verirren, ja sich verhärten »von deiner Furcht hinweg«, d. h. (nicht grade, dass es Jahve nicht mehr fürchtete, sondern) dass es die Pflichten der religio nicht mehr ordentlich erfüllte? Das Verhalten des Volkes ist so unbegreiflich, dass es, wo nicht auf directe Verursachung, so doch auf Zulassung Gottes zurückgeführt werden muss; wäre Jahve dem Volk gnädig gesinnt gewesen, so wäre es nicht so weit gekommen. Der Gedanke der Verstockung lag ja einem Theologen, der das B. Exodus und die Schriften Jes.s kannte, nahe genug; dass ein Pharao verstockt wurde, konnte er verstehen, zur Noth auch, dass ein solches Volk, wie es Hesekiel c. 16. 23 schildert, verstockt wurde, — aber warum abermals die Gola? das ist ihm ein Räthsel. Aber eben deswegen hofft er, dass es nur eine Verstockung auf Zeit ist und dass sie durch Beichte und Gebet rückgängig gemacht werden kann: kehre zurück u. s. w. Das שׁוּב mag auf einer geistlichen Deutung von Num. 10 36 beruhen. Vor שׁבטי ist wegen des Metrums mit der LXX למען zu wiederholen. Betreffs נחלתך s. zu c. 47 6; die »Stämme« werden bis zur Rückkehr der Diaspora durch die Gola repräsentirt. **18** למצער hat bei den Exegeten, die die Stelle dem Jes. oder Dtjes. zuschreiben, die wunderlichsten Deutungen oder Umdeutungen erfahren; schwerlich kann es etwas anderes bedeuten als »auf kurze Zeit«, dann aber selbstverständlich nicht auf die Zeit von Josua oder David bis auf's Exil, sondern nur auf die Zeit von Serubbabel bis etwa auf Esra gehen. Viele Jahrhunderte hat Israel früher das Land inne gehabt, bis das Sündenmass so angehäuft war, dass es den Heiden überliefert werden musste, jetzt ist man erst 80 bis 90 Jahr wieder im Lande, und schon scheint wiederum der Zusammenbruch nahe zu sein, denn bereits haben die Widersacher wieder die Oberhand. Das zweite Wort ist wohl mit der LXX in ירשׁנו zu ändern, obwohl die Substantiva von v. 17b als subj. herangezogen werden könnten, denn die ganze Rede bewegt sich in der 1. pers. עם ist jedenfalls verkehrt und entweder in עיר oder mit der LXX in הר zu verbessern. v. 18b geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf den

O dass du den Himmel zerrissest, [herabführest,
vor dir die Berge schwankten,
64[1] Wie Feuer Reisig anzündet,
Wasser schwellen macht Feuer,
Kund zu thun deinen Namen deinen [Widersachern,
dass vor dir Völker bebten,
[2]Indem du Furchtbares thätest, das [wir nicht erhofften
[3]und von urher man nicht gehört hat.

---

Vorfall, der den Neh. 13 geschilderten Zustand zur Folge hatte. »Unsere Dränger« sind die Samarier, sie haben »niedergetreten dein Heiligthum«. Ob מקדש blos der Tempel oder daneben auch die heil. Stadt ist, steht dahin, der Sinn ist in beiden Fällen ziemlich derselbe. Denn haben die Samarier die Mauern Jerusalems niedergerissen, so sind sie auch in den Tempel gekommen und haben ihn nach der Meinung der Gola vergewaltigt und geschändet; dass Neh. 13 nur indirect davon spricht, ist so wenig auffällig, wie dass Neh. 1328f. der Übergang von Angehörigen der hohenpriesterlichen Familie zu den Schismatikern nur eben angedeutet wird. In der LXX ist v. 18b wegen gleichen Ausgangs mit v. 18a ausgefallen. **19a** היינו, wir sind geworden, erhält sein Prädicat durch zwei Nebensätze, מעולם ist von der Punctation mit Recht zum Folgenden gezogen. Es ist, als wären wir gar nicht die, die von Anfang an Jahves Volk waren und als solches gelten (Dtn. 2810). Man sieht aus diesen Seelenkämpfen Tritojes.s, wie die Versenkung in die Geschichtsbücher, besonders die pentateuchischen, die Zeugen einer entschwundenen Herrlichkeit, einerseits ein Trost und eine Stütze für die gottverlassenen Frommen des 5. Jahrh. war, andererseits aber zur Vergleichung der Gegenwart mit der Vergangenheit und damit zur Unzufriedenheit oder gar zu Zweifeln anreizte. **10b** Die Klage geht in ein stürmisches Gebet um Jahves Einschreiten über. »O dass (4818) du die Himmel zerrissest« wie ein Kleid vgl. 516, während sie doch als Jahves Wohnsitz massiv gedacht werden. Die Berge sollen vor Jahve auf- und abschwanken; נזלו ist hier als ni. von זלל behandelt, dagegen in der Stelle Richt. 55, die der unsrigen zu Grunde zu liegen scheint, als qal von נזל, zerrinnen. Dass v. 19b zu c. 641 gehört, sieht auch der Anfänger. **641** Die beiden Vergleiche in v. 1a sind dem Anschein nach auf die beiden Wunschsätze in 6319b zu vertheilen. Jahve soll den Himmel zerreissen, wie Feuer Reisig ('ה nur hier) verbrennt, die Berge sollen in Wallung gerathen, wie wenn Feuer Wasser in Wallung bringt; das verb. fin. תִּבְעֶה (oder תְּבַעֶה?) als Fortsetzung des inf. — להודיע, mit dem dat. construirt und ebenfalls durch das verb. fin. fortgesetzt, hängt natürlich von c. 6319b ab. Zu צריך vgl. c. 5918. 6318. Den Namen Jahves bekannt machen, bedeutet in diesem Zusammenhang: den Gegnern den Willen und die Kraft Gottes fühlbar machen. **2** Weitere Fortsetzung des mit לוא beginnenden Satzes. Die furchtbaren Gottesthaten sind natürlich die Niederschlagung der Feinde und die Errichtung der Machtstellung Israels. Der Relativsatz לא נקוה, in freier Wiedergabe: die unsere Hoffnungen übersteigen, deutet an, dass der Vf. die Wendung möglichst wunderbar wünscht. v. 2b ist natürlich zu streichen; wahrscheinlich waren diese Worte ursprünglich vom Abschreiber vergessen, wurden an den Rand geschrieben und in verschiedenen Handschriften verschieden eingefügt. **3** hat mehrere Fehler; die LXX und Paulus, der allerdings frei zu citiren scheint (I Cor. 29), weichen mehrfach und in verschiedener Weise vom hebr. Text ab, und die sichere Herstellung des ursprünglichen Wortlautes ist kaum noch möglich. Zunächst muss v. 3 noch einen Stichos zu v. 2 liefern, nämlich den an לא נקוה sich anschliessenden Relativsatz: und was sie von urher nicht gehört haben (c. 5215). Dass sich so לא האזינו vom Vorhergehenden abtrennt, ist nur erwünscht; da indessen diese Wörter zum Stichos nicht ausreichen, so darf man wohl auf Grund des Parallelismus und von I Cor. 29 schreiben: לא האזינה אזן. אלהים זולתך scheint der ursprünglichen LXX fremd zu sein, Paulus hat dafür den Satz: על־לב לא עלתה

Nicht hat gehört [ein Ohr], nicht gesehen ein Auge
Einen Gott ausser dir, der hilft dem auf ihn Harrenden.
[4] Du begegnetest denen, die recht thun und deiner Wege gedenken,
Siehe du zürntest, und wir sün- [digten, auf die Frevler, und wir fielen ab.
[5] Und wir wurden wie der Unreine [alle, und wie ein besudeltes Kleid all unsre [Gerechtigkeiten,
Und wir welkten hin wie das Laub [alle, und unsre Schuld trug uns gleich [dem Wind davon.
[6] Und keiner ist, der deinen Namen [anruft, sich rege zeigt, an dir festzuhalten,
Denn du verbargst dein Ange- [sicht vor uns und liessest uns zergehen durch [unsere Schuld.

---

(*ανϑρωπον* hat der Apost. wohl der Deutlichkeit halber hinzugefügt), was mindestens nicht schlechter ist als die hebr. Lesart. Paulus fährt fort: was Gott bereitet hat, mag da aber doch dieselbe Lesart gehabt haben wie die LXX: תעשה; endlich hat der Apostel für unser מחכה etwa מחבב, amans, gelesen und dies aramäische Wort mit dem dat. construirt, so dass wir hier von ihm abgehen müssen. Ist aber der hebr. Text wohl nur durch Conjectur entstanden, so giebt er doch einen Sinn, der von dem Gedanken des Autors nicht allzu weit abstehen möchte. Nur יעשׂה (mit aramäischer Aussprache der letzten Silbe s. G.-K. § 75 A. 17) lässt sich dabei nicht halten und mag in יושיע (mit dat. wie c. $59_{16}$. $63_{5}$) verändert werden, obgleich es eher ein Symptom für die Unrichtigkeit von א' זולתך ist. **4** Stellt v. 3 fest, dass Jahve, und zwar er allein, den auf ihn Harrenden aushilft, so scheint auch v. 4a etwas Ähnliches besagen zu wollen. פגע kann hier wohl kaum ein feindliches Begegnen meinen, es ist eine vox anceps und erhält den freundlichen Nebensinn durch den Zusammenhang. Das Wort שׂשׂ, das in der LXX fehlt, ist unverständlich; man construirt wohl: dem, der sich freut und recht thut = recht zu thun (G.-K. § 142, 3), aber שׂושׂ, exsultare, passt doch nicht dazu; ebenso wenig befriedigt Oorts Vorschlag, את und ו zu streichen: du begegnest fröhlich dem u. s. w. Vielleicht ist es eine junge Beischrift zu פגע, aber in der Form ששׂון, um dessen freundlichen Nebensinn zu kennzeichnen. Im Folgenden liest LXX besser als der hebr. Text: עשׂי und ודרכיך יזכרו, und die deiner Wege (= Gebote) gedenken. v. 4b bringt nun den Gegensatz. Gottes Zorn, selbstverständlich durch Vergehungen des Volkes veranlasst, wird wieder als Ursache der schlimmeren Sündhaftigkeit hingestellt vgl. c. $63_{17}$. Die zweite Hälfte von v. 4b ist unübersetzbar; das letzte Wort kann allerdings nach der LXX in וַנִּתַּע, ונפשׁע oder ונרשׁע verbessert werden, aber mit בהם עולם ist nichts anzufangen. Lowth spricht es: בְּהַמְּעֻלָּם aus: (du zürntest) auf die Frevler, und so wurden wir abtrünnig, ohne Zweifel noch die beste Conjectur und schon deswegen verdienstlich, weil sie das ewige עולם beseitigt; der Sinn wäre: es gab Frevler unter uns, ihret wegen zogst du dich gereizt zurück, in Folge dessen kamen wir alle auf die Irrbahn (über die unterlassene Syncope des Artikels s. G.-K. § 35, 2 A. 2). **5** und **6** schildern die Verirrung und ihre bösen Folgen etwas ausführlicher. Der »Unreine« ist wohl nicht der Heide c. $52_{1}$, sondern ein cultisch Unreiner, und es ist characteristisch für Tritojes., dass ihm diese Unreinheit als etwas so gar Schlimmes vorkommt. עדים, eigentlich bestimmte Zeiten, dann die monatliche Periode der Weiber. Vgl. c. $30_{22}$. Zu צדקתינו s. zu c. $33_{15}$. וַנָּבֶל soll wohl hi. von בלל oder בול sein, ist aber besser וַנִּבֹּל impf. qal von נבל auszusprechen (vgl. O. S. 502). Das Bild vom Sturm auch c. $57_{13}$, öfter im Hiob ($27_{21}$. $30_{22}$). Mit Ktib ist der sing. ישׂאֵנו und עוֹנֵנו, auszusprechen, ebenso am Schluss von v. 6 vgl. v. 8a. **6** אין־קורא wie c. $59_{4}$, החזיק wie c. $56_{2}$ff., zu מתעורר vgl. c. $51_{17}$. Für תמוגנו, das schwerlich trans.

7 Und jetzt Jahve, unser Vater bist du — . . . . . . . . . .
Wir der Thon und du unser Bildner — und das Werk deiner Hand sind wir alle;
8 Nicht zürne, Jahve, zum Übermass — und nicht immerdar gedenke der Schuld,
Siehe, schaue doch her, — [denn] dein Volk sind wir alle.
9 Deine heiligen Städte sind zur Wüste geworden*), — Jerusalem zum Schimpf,
10 Unser heiliges und prächtiges Haus, — wo dich lobten unsre Väter,
Geworden ist es zum Brande des Feuers — und all unsre werthen Stätten zur Ruine:
11 Willst du darob an dich halten, Jahve, — schweigen und uns beugen zum Übermass?

*) Var.: Zion ist zur Wüste geworden

ist, muss תְּמוֹגְגֵנוּ gelesen werden, vgl. die eben citirte Stelle Job. 30 22 und zum Bilde Hes. 24 23. 33 10. Lev. 26 39. Die alten Übersetzer wollen das verb. מִגֵּן, preisgeben, was nicht nöthig ist. Wieder der Gedanke: wenn Jahve sich der Juden nicht annimmt, so sündigen sie; sie haben das Glück nöthig, um fromm zu sein vgl. zu c. 58 3. Der ergreifende Aufschrei c. 63 19—64 3 ist längst in eintöniges Murmeln übergegangen. **7** Der Vers ist für zwei Distichen etwas zu kurz, vielleicht ist der zweite Stichos ausgefallen, oder es hiess etwa: jetzt, Jahve, erbarme dich unser, denn u. s. w. Das Bild vom Thon und Töpfer ist nicht von c. 45 9, sondern von Job. 10 9 abhängig: dein Kunstgebilde kannst du nicht verderben lassen. ועתה wie c. 47 8 u. o. **8** In v. 8b ist oben nach der LXX כי vor עמך eingesetzt, weil sonst der Stichos zu kurz ist; übrigens steht auch c. 63 15 das »schau her« für sich allein, im Sinne: habe ein Einsehen. »Gedenke nicht auf ewig der Schuld« scheint von der Meinung auszugehen, dass die Schuld der alten Zeit durch das Exil immer noch nicht ganz abgetragen und die Leiden der Gola, besonders das Ausbleiben der eschatologischen Wendung und die beständigen Enttäuschungen der letzten 80 Jahre daraus mit zu erklären seien vgl. Lev. 26 39: und auch wegen der Verschuldungen ihrer Väter sollen sie mit diesen (= wie diese) hinmodern. So kommt denn der Vf. **9** auf das grösste Unglück zu reden, das Israel erlitten hat und das ja bis zur Zeit des Vf.s noch seine vollen Nachwirkungen ausübt: 1. Jahves heiligen Städte sind durch die Chaldäer zur Wüste geworden. ערי muss man nicht in den sing. verwandeln, denn das hätten, wie die Variante »Zion ist eine Wüste geworden« zeigt, schon die Alten besorgt, wenn sie gekonnt hätten; wenn das ganze Land als heilig galt, so konnten, sagt Ges. mit Recht, auch die Städte in ihrer Gesammtheit so heissen (ohne dass man darum eine einzelne Landstadt so würde genannt haben). Dillm. meint, der Vf. wolle mit diesem sonst nicht vorkommenden Ausdruck den Eifer Jahves aufstacheln: hat der Autor Veranlassung dazu gegeben, ihn für so kindisch zu halten? 2. Jerusalem ist der Beschimpfung verfallen. Statt שממה hat die LXX *εις καταραν*, לִקְלָלָה, die Abweichung ist so stark, dass kein Versehen, sondern nur absichtliche Änderung vorliegen kann, die letztere ist aber sicher auf Rechnung des Ktib zu setzen, das den (bei Jeremia oft vgl. c. 24 9. 25 18. 44 8.22 vorkommenden) schlimmen Ausdruck mit einem nicht so ominösen vertauschte (vgl. zu c. 49 7). Dass der Schimpf bis auf die Zeit unsers Vf. fortdauerte, sagt ja die öfter von uns citirte Stelle Neh. 1 3. **10** In regelrechter Climax wird 3. das Schicksal des Tempels erwähnt. Da es zur Zeit des Vf.s auch einen, obwohl armseligen Tempel giebt, so characterisirt er den alten Tempel als בית תפארת, als einen Prachtbau. Bekanntlich weinten bei der Grundsteinlegung des neuen Tempels die Alten, die den früheren Tempel gesehen hatten (Esr. 3 12), und Tritojes. giebt

*65 [1]Ich war zu erfragen für die, die [nicht fragten, zu finden für die, die mich nicht [suchten,
Ich habe gesagt: siehe, da bin, [da bin ich, zu einem Volk, das meinen Namen [nicht anruft,
[2]Ich breitete meine Hände hin [alle Zeit zu störrischen [und ungehorsamen] [Leuten,
Die da gehen den nicht guten [Weg, hinter ihren Gedanken her;

---

durch seine Verheissungen für den gegenwärtigen Tempel c. 60 deutlich genug zu verstehen, dass er jetzt noch keineswegs תפארת besass. Die nachexilische Judenschaft behielt, wie auch die Fasttage zeigen, lange noch das Gefühl, dass das Exil mit der Rückkehr der kleinen Gola noch nicht recht zu Ende sei. Bis zum Eintritt der eschatologischen Zeit musste man noch immer mit Sacharja ($1_{12}$) sagen: bis wie lange willst du dich Jerusalems und der Städte Judas nicht erbarmen? מחמדינו kann hier nicht wohl wie anderwärts werthvolle Gegenstände überhaupt bezeichnen, sondern muss sich auf die durch Religion und Pietät geweihten Örtlichkeiten in und ausserhalb Jerusalems beziehen, die Davidsburg, Bethlehem, Hebron mit Mamre u. dgl. Zu אשר ist ein שם hinzuzudenken. **11** Der erste Stichos ist Reminiscenz aus c. $42_{14}$, zugleich ein Beweis, wie ganz verschieden Dtjes. und Tritojes. die Situation ansehen.

65 **1—7**: Strafrede wider die Schismatiker. Unbegreiflicher Weise fassen manche Exegeten diese Rede über die Abtrünnigen als Antwort Gottes auf das vorhergehende Gebet auf, obwohl der Vf. doch so deutlich, wie es mit unzweideutigen Worten geschehen kann, die hier Angegriffenen von denen, in deren Namen er die Gebete c. $63_{7}$—$64_{11}$ sprach, unterscheidet (besonders v. 8ff. 13ff.). C. 65 hat mit c. 63f. nicht mehr Zusammenhang, als es die Identität des Vf.s und der Situation von selbst mit sich bringt: die Züchtigung, die hier den Schismatikern angedroht wird, war ja freilich Inhalt der Bitte um das Dareinfahren c. $63_{19}$b. $64_{1}$ff., aber die Schilderungen des Abfalls c. $65_{1}$ff. haben gar nichts zu thun mit der Beichte von c. $64_{4}$bff. Vielmehr verhält sich c. $65_{1}$ff. zu dem Vorhergehenden, wie c. $57_{3—13}$ zu dem Folgenden. **1** Das ni. nach seiner eigentlichen Bedeutung als Zulassungsstamm: ich habe mich erfragen lassen. Auch für die feindlichen Brüder, jene Judäer und Samarier, die ausser der Gola in Palästina lebten, war Jahve da, sie hätten also in die Gemeinde aufgenommen werden können (so gut wie die bene-nekar c. $56_{1}$ff.), wenn sie dem Gesetz, wie es die Gola verstand, sich unterworfen hätten. Diese Stelle zeigt neben c. $57_{3}$ff., dass Tritojes.s Schrift eine wichtige Quelle für das erste nachexilische Jahrh. ist. Die Gola war nicht von Anfang an principiell exclusive, hätte sich gern mit den Zurückgebliebenen vereinigt, aber die letzteren hatten noch die alte, vorprophetische, jedenfalls vordeuteronomische, noch dazu begreiflicher Weise entartete und verunreinigte Volksreligion und wollten sie nicht dem zurückgekehrten Häuflein opfern. Dass die Samaritaner später doch das Gesetz angenommen haben, beweist die Überlegenheit der geistigen Zucht, der theologischen Schulung, der logischen Entwicklung über das ideenlose Festhalten am Ererbten; wie das Deuteronomium Juda im Leben erhalten hat, so mussten die Samaritaner, wenn sie sich halten wollten, die Thora annehmen. Die falsche Vocalisirung קֹרָא (für קָרָא) beruht auf der an sich gar nicht unrichtigen Meinung, dass die im Folgenden geschilderten Leute keine rechten (gesetzestreuen) Juden gewesen sein können. Unrichtig bezieht Paulus (Röm. $10_{20.21}$) v. 1 auf die Heiden, v. 2 auf die Juden. Dass die Samarier Jahve überhaupt nicht angerufen hätten, ist dieselbe Üebertreibung, mit der ein Christ dem anderen das Christenthum abspricht (vgl. Neh. $13_{4}$ff.). **2** Für סורר hat die LXX *απειϑουντα και αντιλεγοντα*, also etwa סורר ומֹרֶה vgl. Dtn. $21_{18.20}$. Jer. $5_{23}$, was aus metrischen Gründen vorzuziehen ist. לא־טוב, ungut (Spr. $16_{29}$. Ps. $36_{5}$), konnte wegen לא den Artikel nicht be-

[3] Zu Leuten, die mich erbittern in mein Angesicht hinein beständig,
Die opfern in den Gärten und räuchern auf den Ziegelsteinen,
[4] Zu denen, die da sitzen in den Gräbern und in Spelunken übernachten,
Zu denen, die Schweinefleisch essen und deren Schüsseln unsaubere [Brocken sind;

---

kommen. Die »Gedanken« wie in der (unechten) Stelle c. 55 17; vielleicht ist am Schluss הרעות ausgefallen. **3** הכעיס ist bekanntlich ein beliebtes Wort der deuteronomistischen Schriftsteller für das scandalum des Götzendienstes. על־פני, weil es in Palästina, in Jahves Lande geschieht. Von v. 3b an werden nun die scandalösen Vergehen der Landesbewohner aufgezählt. Sie opfern in den Gärten vgl. c. 1 29 ff. und c. 66 17; sie »räuchern«, verbrennen Opfer, auf den Ziegelsteinen, Luftziegeln. Letzterer Satz ist für uns vollkommen unverständlich. Vielleicht sind die Luftziegel, aus denen in Palästina die ärmlicheren Häuser gebaut werden (c. 9 9), nur eine verächtliche Bezeichnung für die armseligen Höhen und Höhenaltäre jener Zeit (bem. den Artikel). Jene Leute mögen der alten Anschauung treu geblieben sein, dass man zu einem Altar keine Quadersteine nehmen darf (Ex. 20 24 f.). **4** Ferner sitzen sie in den Gräbern und übernachten in Warten (c. 1 8). Wegen des Ausdrucks »sitzen« hat man wohl weniger an Todtenopfer, die ja freilich bei den Israeliten vorkamen (Dtn. 26 14), als an solche Veranstaltungen zu denken, durch die man sich mantischer Zwecke wegen mit den Abgeschiedenen in Verbindung setzte, Beschwörung, Incubation u. dgl. Auf die Incubation bezieht die LXX mit ihrem Zusatz *δια ενυπνια,* wegen des Traumorakels, auch das Übernachten in den נצורים, den *σπηλαια,* wie sie (und Pesch.) das Wort frei wiedergiebt; eigentlich sind die נ׳ wohl eher einsam gelegene Wachthäuser, vielleicht auch solche, die zum Schutz der Gräber gegen Schändung durch Räuber und Thiere dienen. Auch das Essen des Schweinefleisches und »des Brockens« oder, nach dem מרק des Qre, der Brühe von ekelhaften Dingen (Hes. 4 14), nämlich von Mäusen u. dgl. (c. 66 17), geschah ohne Zweifel zu superstitiösen Zwecken und mag übrigens zum Theil nur üble Nachrede sein (s. S. 398 u.). Ob unser Vf. die Speisegesetze in Dtn. 14 (Lev. 11) im Auge hat oder nicht, ist gleichgültig; jene Thiere waren ohne Zweifel den Israeliten (und Palästinensern überhaupt) von Alters widerwärtig, ihr Genuss für sie unnatürlich, und eben aus diesem Grunde empfahlen sich Schwein und Maus für die Theilnehmer an den heimlichen Orgien — oder wenigstens für ihre Feinde, ihnen solches vorzuwerfen. Dass Tritojes. selber dergleichen mit eigenen Augen wahrgenommen hat, ist ja durchaus unwahrscheinlich. Es ist eine übel angebrachte Gelehrsamkeit, diese Schweineopfermahlzeiten nach Ägypten oder Babylonien zu verlegen (wo weder Dtjes. noch Tritojes. gelebt hat), weil dort an gewissen Festen Schweine geopfert (Herod. II, 47 f.) oder hier Wildschweine gegessen wurden, denn dass hier nicht vom Abfall zu dem ägyptischen oder babylonischen Heidenthum gesprochen wird, liegt doch auf der Hand; wurde etwa in Palästina kein Schweinefleisch gegessen? Die Geschichte Mc. 5 3.5.12 ff. erinnert ja nicht blos in diesem Punct an unsere Stelle. Zu der Ausdrucksweise: Ekelbrühe sind ihre Schüsseln vgl. c. 5 12. **5** »Nähere dich zu dir« d. h. ziehe deine Gliedmassen und Kleider an dich, um nicht mit mir in Berührung zu kommen. Sprachlich und sachlich falsch übersetzt man das Folgende: denn ich bin dir heilig, als ob die hier Gemeinten »auf ihre glaubenstreuen Volksgenossen, als auf profanum vulgus, hochmüthig herabsehen« (Dillm.). Es ist קִדַּשְׁתִּיךָ zu lesen: ich heilige dich (das imperf. ist nicht möglich, weil der Redende keineswegs beabsichtigt, den anderen zu heiligen). Wie nach derselben magischen Auffassung die Priester Hes. 44 19 sich in Acht nehmen müssen, die Laien nicht durch Berührung mit ihren heiligen Dienstkleidern zu heiligen, so hat hier der Myste andere zu warnen, ihn nicht zu berühren, weil sie sonst in unfreiwilligen Contact mit der Gottheit oder dem Dämon kommen würden, in dessen Dunstkreis sich jener begeben hat und dessen Zauber-

5 Denen, die sagen: Rücke ab, komm mir nicht nahe, denn ich [heilige dich!
Diese sind ein Rauch in meiner [Nase, ein Feuer, das immerdar brennt.
6 Siehe, geschrieben ist es vor mir, nicht schweige ich, ich habe es denn [heimgezahlt,
7 Ihre Schulden und die Schulden [ihrer Väter zumal, spricht [der Herr] Jahve,
Die da geräuchert haben auf den [Bergen und auf den Hügeln mich gelästert,
Zumessen will ich ihren Lohn [zuerst [und heimzahlen] auf ihren Busen.

---

kräfte sogar auch in seinen Kleidern wirksam sind (vgl. II Reg. 2 14 und sogar Mc. 5 28. 30). Die Gewarnten sind selbstverständlich nicht die »glaubenstreuen« Juden, mit denen sie schwerlich so leicht auf Eine Bank zu sitzen kamen, sondern die eigenen Angehörigen. v. 5b ist ein fast wörtliches Citat aus Jer. 17 4 (ebenfalls nachgeahmt Dtn. 32 22). **6** »Geschrieben ist es vor mir«, das greuliche Benehmen dieser Leute ist, vom מזכיר עון Hes. 29 16 vgl. Jes. 62 6, aufgeschrieben in den himmlischen Annalen, in denen die guten und bösen Thaten behufs Vergeltung verzeichnet werden (s. zu c. 4 3 vgl. Est. 6 1 ff.). »Nicht will ich schweigen«, der Lieblingsausdruck Tritojes.s c. 62 1. 64 11, hier nicht besonders glücklich angebracht. Die letzten drei Wörter des Verses sind vom Rande eingedrungen, sie gehören nach v. 7b. **7** Die beiden Accusative sind das Object zu dem (ersten) שלמתי in v. 6b, ihre Suffixe sind aber mit der LXX in die 3. pers. umzusetzen. Dillm. findet in v. 7a eine ganz deutliche Unterscheidung zwischen dem vorexilischen und dem exilischen Götzendienst, obwohl beides mit keiner Silbe erwähnt wird. Der Sinn ist: die Sünden ihrer Väter (die nicht wie die unsrigen das Exil erlitten haben), ihr Abfall vom allein legitimen Cultus des jerusalemischen Tempels, und ihr eigenes gleichartiges Verhalten soll mit einem Schlage die volle gebührende Ahndung finden, nämlich in dem schon wiederholt, besonders c. 59 18, angedrohten grossen Gericht. Das Opfern auf den Bergen, das eine Lästerung für Jahve ist, meint natürlich den »Höhendienst«, den ja die deuteronomische Richtung als Abfall von Jahve ansieht, obgleich er nur die alte Form des Jahvecultus war. v. 7b ist für einen Stichos zu lang, für zwei zu kurz, die Correctur steckt in den Schlussworten von v. 6, die nur an die unrechte Stelle gerathen sind. Die Phrase: vergelten auf ihren Busen, nämlich in den Busen des Kleides das, was jemand verdient hat, hineinfüllen, etwa in Gestalt von Naturalien (vgl. Rt. 3 15), ist wohl Reminiscenz aus Jer. 32 18. ראשנה fehlt in der LXX; es scheint aus Jer. 16 18 zu stammen: zuerst will ich ihnen heimzahlen, d. h. bevor sie sich mir entziehen, bald.

**8—10** ist directe Fortsetzung des Vorhergehenden, den Samariern werden die gesetzestreuen Jahvediener entgegengestellt und das verschiedene Geschick beider Parteien kurz gezeichnet. **8** Eine Traube sieht vielleicht schlecht aus, man ist nahe daran sie wegzuwerfen, aber weil doch Most darin ist, thut man's nicht, denn die Gottesgabe darf man ja, ein Satz, der in der ganzen Welt gilt, nicht mit Füssen treten. Eine solche Traube ist die israelitische Bevölkerung Palästinas im 5. Jahrh., im Ganzen ist sie in einem greulichen Zustande, aber es giebt einige Gute darunter, die zu Jahves Wort hinzittern 66 2, ihretwegen wird »das Ganze«, die Gesammtbevölkerung, nicht vernichtet. Das ist eine Erklärung dafür, warum die Wendung zum Guten oder Bösen auf sich warten lässt. Für uns erhellt aus dieser Verquickung der Gola mit der alten Bevölkerung, dass der Vf. noch vor dem Eingreifen Nehemias, der die volle äussere Trennung beider Elemente durchsetzte (Neh. 13), geschrieben hat, er kennt noch keinen anderen

* 8 So spricht Jahve:
Und man sagt: verderbe sie nicht, wie sich findet der Most in der Traube
So will ich thun um meiner Knechte [willen, denn Segen ist darin,
nicht zu verderben das Ganze,
9 Und will hervorgehen lassen aus [Jakob Samen und aus Juda den Besitzer meiner [Berge.
Und es werden [das Land] besitzen [meine Auserwählten, und meine Knechte darin wohnen,
10 Und es wird der Saron eine Aue [der Schafe sein und das Thal Akor ein Lagerplatz [der Rinder*).
11 Ihr aber, die ihr Jahve verlassen [habt, vergessen meinen heiligen Berg,
Die ihr deckt dem Glück den [Tisch und einfüllt der Bestimmung den [Mischtrank,
12 Bestimmen werde ich euch für das [Schwert, und alle sollt ihr zur Schlachtung [euch ducken,
Weil ich rief und ihr nicht ant- [wortetet, ich redete und ihr nicht hörtet
Und thatet das Böse in meinen Augen und was mir gefällt, nicht wähltet.

*) für mein Volk, das mich sucht.

---

Ausweg, als das göttliche Gericht, ein מפגיע (59 16) wie Nehemia ist noch nicht da. **9** Bei der göttlichen Scheidung werden die frommen Israeliten und Juden die einzigen Herren im Lande werden c. 57 13. 60 21; zum Ausdruck vgl. noch c. 37 32. Für das Suff. von ירשוה ist wohl ארצי oder עירי zu lesen. Bei בחירי und עבדי kommt Dillm. wieder auf sein »ideales Israel«! **10** השׁרון (c. 33 9. 35 2) im Westen, das Thal עכור (wegen Hos. 2 15 gewählt), bei Jericho, also im Osten des cisjordanischen Palästina, fallen der Tempelgemeinde zu, also auch das dazwischen liegende Gebiet der Samarier. »Für mein Volk, das mich sucht« ist eine (richtige) Glosse, weil metrisch nicht unterzubringen. **11** Indem nun der Vf. dem Geschick der Frommen dasjenige ihrer Gegner gegenüberstellen will, fügt er erst noch einige Züge deren Characterbilde bei. Sie haben Jahves heiligen Berg vergessen, d. h. den Tempelcultus nicht als einzig legitimen Gottesdienst betrachtet, sondern den Höhendienst Altisraels beibehalten. Dillm. leitet aus dem Ausdruck einen Beweis dafür ab, dass sie nicht in Palästina wohnen (eben dasselbe soll v. 9 שמה beweisen): dagegen giebt es keine Widerlegung. Jene Leute haben ferner, wie schon zur Zeit Jeremias die Judäer der Himmelskönigin (Jer. 44 17 ff.), den Schicksalsgöttern Gad und Meni gehuldigt, ihnen Speisen und Mischtrank vorgesetzt. Gad, das Glück (Gen. 30 11), *τύχη*, ein in Syrien und Palästina viel verehrter Gott (s. Baethgen, Beitr. z. sem. Religionsg. S. 76—80), von dem der Stamm Gad seinen Namen hat, kommt in Babylonien gar nicht vor, in jenen Ländern dagegen bis spät in die griechische Zeit; er wurde später mit dem Stern Jupiter zusammengebracht als »dem grossen Glück« (Selden, de Dis Syris, S. 77 ff.). מני, nach der Wortform ein männlicher Gott, von מָנָה, zutheilen (v. 12), sonst nicht erwähnt, ist offenbar eine verwandte Schicksalsgottheit, wahrscheinlich identisch mit der arabischen Göttin Manât (weiblich, »weil das Wort für Stein femininisch ist« Wellh. Skizzen III, S. 22 ff.). **12** מניתי spielt auf מני und vielleicht תכרעו auf ערך an. Wer das Schwert gegen die Samarier führen soll, wird nicht gesagt, schwerlich hat der Vf. darüber eine bestimmte Vorstellung (vgl. c. 63 3. 5). v. 12b dürfte ein Zusatz sein, nachgefüllt aus c. 66 4, denn Tritojes. bedient sich so fester metrischer Formen, dass ein alleinstehendes Distichon den Verdacht erregen muss.

[13] **D**arum so spricht der Herr Jahve:
Siehe, meine Knechte werden essen, ihr aber hungern,
Siehe meine Knechte werden trinken, ihr aber dursten,
Siehe meine Knechte werden fröhlich sein, ihr aber in Schanden;
[14] **S**iehe meine Knechte werden jubeln ob Herzenswohl,
Ihr aber klagen ob Herzensweh und ob gebrochenen Geistes jammern,
[15] Und werdet lassen euern Namen zum Schwur meinen Erwählten: „tödten [wird dich Jahve“,
Doch die Knechte Jahves werden genannt werden mit anderem [Namen.
[16] **D**er sich segnet im Lande, segnet sich mit dem Gott der Treue,
Und der schwört im Lande, schwört beim Gott der Treue;
Denn vergessen sind die früheren Drangsale und verborgen vor meinen [Augen,
[17] Denn siehe ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.

---

**13—20**, ein Gedicht in fünf Strophen zu je vier Langversen, das nur den v. 8—12 angefangenen Faden weiter spinnt. **13** לכן dient nur zur Anknüpfung und Ausfüllung des Metrums. Die Tempelgemeinde soll es gut haben, die Schismatiker schlecht. **14** טוב לב wie Dtn. 28 47. תילילו ist wohl nur vom Abschreiber zur Ausfüllung des vermeintlich defecten Stichos hinzugesetzt (zu der Form s. zu c. 15 2). Diese beiden ersten Verse passen eigentlich herzlich schlecht hinter v. 12, wo die Abschlachtung angedroht ist, aber sie sind aus der Situation des Vf.s hervorgegangen s. zu c. 62 8f. **15** Die Samarier müssen »niederlassen«, gleichsam deponiren, zur Verfügung stellen, ihren Namen zum Schwur, für die Schwurformel der Auserwählten, die also künftig, wenn sie jemanden verwünschen, sagen werden: tödten wird dich Jahve (ארני scheint nur Ausfüllung zu sein), wie den und den, wie den Sanballat und Tobia (oder deren Vorgänger, wenn Tritojes. ein wenig älter sein sollte). v. 15b ist die 3. pers. anstössig, wahrscheinlich ist das Suff. von עבדיו aus abgekürztem יהוה entstanden und das verb. als ni. יִקָּרֵא zu lesen. Der Satz selber ist im Grunde eine leere Phrase: es sollte der Name angegeben werden! augenscheinlich ist dem Vf. nichts Passendes eingefallen. Der allgemeine Sinn ist natürlich: die jetzt Unglücklichen sind dann Glückliche. Man darf doch wohl nicht annehmen, dass Tritojes. den Namen Israel abgeschafft haben will. **16** אשר im Anfang ist zu streichen, weil das part. mit dem Art. folgt, sodann ist beide Male אָמֵן zu lesen, denn den künstlichen Ausdruck »Gott des Amens« kann man diesem Vf. gewiss noch nicht zutrauen. Der Zusammenhang ist folgender: durch die Bestrafung der Abtrünnigen und die Belohnung der Frommen zeigt sich Jahve als Gott der Treue, der seine Verheissungen erfüllt, dies dankbar anerkennend werden die, die sich unter einander segnen, dies thun mit den Worten: segne mich (oder dich) der Gott der Zuverlässigkeit! Um dieses Zusammenhangs willen darf man übrigens nicht אשר zur Conjunction »so dass« machen, weil ein abscheulicher Stil dabei herauskäme. Das hithp. התברך bei den Späteren Jer. 4 2. Gen. 22 18 für das ni. des Jahvisten Gen. 12 3; die Segnung mit Abrahams Namen kann Tritojes. nicht gebrauchen, weil auch die Schismatiker grossentheils von Abraham abstammen. בארץ geht nicht auf die Erde, es handelt sich um das von den Sündern gereinigte, von den Auserwählten beherrschte heilige Land. Zum Schwur bei Jahve s. zu c. 48 1. v. 16b sollte mit v. 17a verbunden sein. Die Drangsale »sind vor meinen Augen verborgen«, d. h. ich will nichts mehr von ihnen wissen, scheint Reminiscenz aus Hos. 13 14 zu sein. **17a** Die LXX hat in v. 17a einen einfacheren Text: כי יהיו für »denn siehe, ich schaffe«, was v. 18b ebenso wiederkehrt und von daher eingedrungen

Und nicht wird gedacht des Früheren, noch kommt's in den Sinn,
[18] Sondern man frohlockt und jubelt für immer über das, was ich schaffe,
Denn siehe ich schaffe Jerusalem zum Jubel und sein Volk zum Frohlocken,
[19] Und will jubeln über Jerusalem und frohlocken über mein Volk.
Und nicht wird darin ferner gehört der Laut des Weinens und der Laut [der Klage,
[20] Und nicht wird ferner von dort kommen ein Säugling weniger Tage
Und ein Greis, der nicht vollmachte seine Lebenstage,
Sondern der Jüngste wird als hundertjähriger sterben und der Sünder [verflucht sein.

---

sein möchte. Die neue Welt soll verbürgen, dass keine Noth mehr gedenkbar sein kann. Wie sie vorzustellen sei, das ist schon c. 60 19 f. angedeutet und wird unten v. 20. 25 noch etwas weiter ausgeführt. Angeregt ist der Gedanke, der in den späteren Apokalypsen vielfachen, zum Theil wörtlichen (Apk. 21 1. II Petr. 3 13) Wiederhall findet, durch Dtjes.s grossartiges Wort c. 51 6, obwohl manch andere Prophetenstelle (c. 11 6 ff. Jer. 4 23 ff.) in der einen oder anderen Weise mit eingewirkt haben wird. Leider ist Tritojes. gar nicht der Mann, diesen theologisch gewonnenen Gedanken in einer Weise auszuführen, dass er seiner unbestreitbaren Grossartigkeit ideell und dichterisch gerecht würde. Er klebt zu sehr am Wirklichen; nicht die pathetische Weltansicht Dtjes.s, sondern sein Bedürfnis, die gegenwärtige Drangsal für immer beseitigt und unmöglich gemacht zu sehen, lässt ihn diese Hoffnung aussprechen, deren Tragweite er nicht ermisst und von deren Verwirklichung sich seine Phantasie kein Bild machen kann, weil er es uns sonst gäbe. Das Wichtigste für ihn ist, dass die Erde (hauptsächlich Palästina) neu wird. **17b** ist syntactisch mit v. 18a verbunden. Dass die früheren (d. h. gegenwärtigen) Verhältnisse einem dann nicht einmal mehr in den Sinn kommen, wird mit Worten Jeremias (3 16) ausgesprochen. **18a** Für die unbegreiflichen Imperative ist ישׂישׂו und יגילו zu schreiben, die 2. pers. meint v. 13—15 die Gegner. אשׁר ist wohl ein Flüchtigkeitsfehler für באשׁר. Jubeln soll man, denn **18b** Jahve schafft wirklich Jerusalem zum Jubel, zu etwas, über das man jubeln kann c. 60 15, ja er selbst will **19a** seine Freude an Stadt und Volk haben c. 62 5. **19b. 20** In Nachahmung eines jeremianischen Wortes, dass man künftig in der Stadt hören oder nicht hören werde den Laut der Wonne und Freude (Jer. 7 34. 16 9. 25 10. 33 11), wird v. 19b verheissen, dass es in der Stadt keine Trauerklage mehr geben wird, denn es giebt v. 20 keinen vorzeitigen Tod mehr, jeder stirbt alt und lebenssatt. »Von dort ist« d. h. aus der Stadt geht hervor. Ein Säugling von Tagen, d. h. wenigen Tagen. את־ימיו ist ein wenig dürftig für das zweite Hemistich, vielleicht schrieb der Vf. ימי חייו c. 38 21. v. 20b sagt zunächst, dass der Jüngling oder besser, in superlativischem Sinne (wegen des Artikels), der Jüngste, der stirbt, immer noch hundert Jahre alt wird, dem Leser überlassend, daraus den Schluss zu ziehen, dass also das volle Lebensalter bis zu zwei, dreihundert Jahren ansteigen kann. Bekanntlich giebt der Priestercodex seinen vorsündfluthlichen Patriarchen eine Lebzeit bis zu 1000 Jahren und lässt auch das folgende Weltalter bis auf Abraham etwa halb so viele Jahre und sogar das dritte Weltalter ein Viertel jener Zahl für einzelne Personen kennen. Unsere Stelle geht offenbar auf dieselbe Meinung von den glücklicheren Urzeiten zurück, die die Juden sich vermuthlich in Babylonien angeeignet haben und die übrigens in der ganzen alten Welt verbreitet ist. Der Schlusssatz ist wunderlich: der sich Verfehlende wird als hundertjähriger verflucht werden. Wie denn, wenn er sich im 110. Jahre verfehlt? oder im 20. Jahre und nachher nicht mehr? Denn ein unverbesserlicher Sünder kann ja mit dem חוטֶא (zu dem Segol s. G.-K. § 75 A. 20. 21a) nicht bezeichnet sein, der würde חַטָּא oder רשׁע heissen, auch soll es solche nach v. 25

*[21]Und sie werden Häuser bauen und bewohnen
und Weinberge pflanzen und ihre Frucht essen,
[22]Nicht werden sie bauen und ein anderer wohnen,
nicht sie pflanzen und ein anderer essen,
Denn wie die Tage des Baumes sind die Tage meines Volkes,
und das Werk ihrer Hände werden aufbrauchen meine Erwählten,
[23]Werden sich nicht mühen für Eitles
und nicht zeugen für den Schrecken.
Denn der Same der Gesegneten Jahves sind sie,
und ihre Sprösslinge bei ihnen,
[24]Und bevor sie rufen, antworte ich ihnen,
während sie noch sprechen, da höre ich.
[25]Wolf und Lamm werden einträchtig weiden,
und Löwe gleich dem Rind Stroh fressen *),
Nicht handelt man böse noch verderbt
auf meinem ganzen heiligen Bergland, spricht Jahve.

*) doch die Schlange, ihr Brod ist Staub.

---

vgl. c. $60_{21}$ im künftigen Jerusalem nicht geben. Folgt man dem Metrum, so ist die Zahl »als hundertjähriger« in dem zweiten Hemistich zu streichen, und damit ist die Sache in Ordnung: wer sich (mit Absicht) verfehlt, wird ausgetilgt, verfällt dem Fluch, von dem Sach. $5_{1-4}$ ausführlicher spricht, sodass Tritojes. mit dieser Anspielung auskommen kann. Vgl. ausserdem noch c. $11_{4}$.

**21—25** setzt die Schilderung der herrlichen Zukunft fort, jedoch in den gewöhnlichen Doppeldistichen, ist also doch nicht in einem Guss mit dem Vorhergehenden abgefasst. **21** Die Frommen werden in jener Zeit von aller Arbeit, sogar solcher, deren Nutzen sicherst später einstellt, den vollen Genuss haben, nicht etwa, weil kein Feind sich mehr gegen sie erhebt (wie c. $62_{8}$f.), sodern weil, wie v. **22** ausführt, sie nicht wegen der Kürze des menschlichen Lebens ihren Besitz den Erben zu überlassen genöthigt sind, denn sie leben so lange wie die Bäume, die ja mehrere Jahrhunderte alt werden können und deren Lebensenergie auch der unserem Vf. bekannte Dichter des Hiob (c. $14_{8}$ff.) bewundert. עמי geht natürlich auf die Einzelnen als solche. יבלו, aufbrauchen wie Job. $21_{13}$. **23** Sie arbeiten nicht umsonst (c. $49_{4}$. Hab. $2_{13}$) und zeugen nicht für die »Bestürzung« (nach Jer. $15_{8}$ vgl. Lev. $26_{15}$. Ps $78_{33}$), d. h. ihr Vermögen und ihre Kinder werden ihnen nicht durch Feindesüberfall oder andere Katastrophen geraubt. Zu v. 23b vgl. $61_{9}$. Die letzten zwei Wörter bilden wohl ein selbständiges Sätzchen: ihre Nachkommen sind um sie, viele Generationen, da sie ein so hohes Alter erreichen. **24** Jahve erhört alle ihre Bitten, während, ja bevor sie ausgesprochen sind. Umstellung der Stichen ergäbe eine bessere Climax. **25** Zur neuen Erde gehört auch der Friede in der Thierwelt. Tritojes. beutet in v. 25a in aller Unbefangenheit c. $11_{6-8}$ aus. כאחד, wie einer, einträchtig, mehr aramäisch und nur bei den jüngeren Schriftstellern Esr. $2_{64}$. Koh. $11_{6}$. vgl. Richt. $20_{8}$. Das Sätzchen von der Schlange, die dem Fluch Gen. $3_{14}$ unterworfen bleiben soll, harmonirt nicht mit dem Zusammenhang und wird auch durch das Metrum ausgestossen. Dass v. 25b nicht aus Jes. $11_{9}$ entlehnt ist, sondern umgekehrt aus unserer Stelle dorthin nachgetragen, ist S. 85 gezeigt worden. Subject der Verben sind Menschen und Thiere, der הר ist wegen der Thiere das Bergland, Palästina, nicht der Zion.

66 1—4 Die Absicht der Schismatiker, irgendwo einen Tempel für Jahve zu erbauen, ohne dass doch Jahve, wie bei dem Zionstempel, dazu die Erlaubnis gegeben hat,

*66 1So spricht Jahve: der Himmel ist [mein Thron
und die Erde der Schemel meiner [Füsse:
Wo wollt ihr mir denn ein [Haus bauen
und wo ist der Ort meiner Nieder-[lassung?
2Dies alles hat ja meine Hand [gemacht
und so entstand dies alles, ist Jahves [Spruch,
Und nach diesem blicke ich, [nach dem Elenden
und Geistzerschlagenen und zu mei-[nem Wort Hinzitternden.

---

ist frevelhaft, ein dort betriebener Cultus der ärgste Greuel, Jahve wird die Häresie bestrafen. Wer dies Stück dem exilischen Dtjes. zuschreibt, mit dem ist nicht zu streiten. Andererseits ist c. 66 auch nicht etwa blos ein nachexilischer Nachtrag, es spricht sich in jeder Zeile die ganze stilistische und theologische Eigenart und die Situation des Vf.s von c. 56 ff. aus. 1 Den ersten Satz: der Himmel ist mein Thron u. s. w. würde Dtjes. in Apposition gestellt haben: dessen Thron der Himmel ist u. s. w., aber dass Tritojes. sich auf so etwas nicht recht versteht, zeigt die Stelle c. 57 15, wo die appositionellen Sätzchen in der Gottesrede sofort repetirt werden. Übrigens ist diese Stelle die sachliche Parallele zu der unsrigen. Jahve ist der Erhabene, sein eigentlicher Wohnsitz ist und bleibt der Himmel, die Erde hat nur den geringeren Theil von ihm c. 60 13. Daraus folgt, dass es thöricht wäre, wenn man meinte, ihm in einem irdischen, von Menschenhand gebauten Tempel und an einem willkürlich gewählten Ort seinen Wohnsitz anweisen zu können. »Wo wollt ihr mir denn ein Haus bauen?« אי־זה wie c. 50 1; die Übersetzung: wie beschaffen ist das Haus u. s. w. giebt zwar so ziemlich denselben Gedanken, passt aber nicht zu מקום. Die LXX scheint אשר nicht gelesen zu haben. Für מָקום spricht man natürlicher den stat. constr. 'מְ. מנוחה nicht Ruhestätte, sondern Wohnstätte (c. 63 14. 11 10). Der Gedanke, der in der Frage liegt, wäre selbst ohne die pompöse Einleitung für jeden alten Leser sofort verständlich, vollends für den nachdeuteronomischen Leser; die Gottheit bekommt nur da ein Heiligthum in der alten Zeit, wo sie haust und ihren Wohnsitz durch eine Vision bekannt gemacht hat, seit dem Deuteron. glaubt der fromme Jude, dass Jahve nur den Berg Zion als seinen Wohnsitz bezeichnet habe. Die im Lande zurückgebliebenen Nordisraeliten dachten nicht so, auch in der nachexilischen Zeit noch nicht (c. 65 1 ff. 11), obwohl die Centralisation des Cultus der Gola eine gewisse imponirende Wirkung auf sie nicht verfehlte und sie entweder zu Annäherungsversuchen reizte oder aber zur Nachahmung. Unsere Stelle beweist, dass die Samarier schon frühzeitig daran dachten, wo nicht ihren Cultus zu centralisiren, so doch einen Haupttempel zu errichten, der dem Zionstempel die Spitze bieten könnte, wie ehemals die königlichen Heiligthümer Altisraels dem davidischen Königstempel. Ausgeführt ist unsers Wissens die Absicht erst zu der Zeit, wo Mitglieder der jerusalemischen Grosspriesterfamilie zu ihnen übergegangen waren (Neh. 13 28 f.); zur Zeit Tritojes.s drohen sie nur mit dem Concurrenztempel und sind noch unschlüssig, wo er gebaut werden solle, vermuthlich deswegen, weil mehrere altheiligen Orte um die Ehre stritten. Augenscheinlich macht ihre Drohung Eindruck auf unseren Vf., gefährlich war der Plan schon an sich und doppelt gefährlich wegen des Liebäugelns der »Späher« c. 56 9 ff., der Priester und Propheten, mit den bösen Brüdern. Ihr könnt euch, sagt er ihnen, doch auf keine göttliche Offenbarung berufen, nach der Jahve irgend einen Ort in Samarien als ihm heilig bezeichnet hätte, und dem Himmelsbewohner darf man doch nicht willkürlich einen Wohnsitz anweisen. Später haben bekanntlich die Samaritaner pentateuchische Beweisstellen für die Legitimität ihres Garizimtempels zu beschaffen gewusst (s. die Comm. zu Joh. 4 20). 2 Anders steht es mit dem Zionstempel! »Dies alles«, den Bestand der neujüdischen Gemeinde, ihren Tempel, ihren Cultus, hat Jahve mit eigener Hand hervorgebracht, und auf »diesen«, die jetzt gedrückte (57 15), aber zu seinem Wort hinzitternde

[3]Wer den Stier schlachtet, ist ein [Menschentödter, — wer das Schaf schlachtet ein Hunde- [würger,
Wer Gabe bringt, bringt Schweine- [blut, — wer Weihrauch opfert, preist Götzen:
Wie s i e an ihren Wegen Lust haben — und an ihren Greueln ihre Seele Ge- [fallen hat,
[4]So werde i c h an ihrer Misshand- [lung Lust haben — und ihr Grauen ihnen bringen,
Weil ich gerufen habe und keiner [antwortete, — ich redete und sie nicht hörten,
Und das Böse in meinen Augen [thaten — und was mir missfällt, wählten.

---

(Esr. 9 4. 10 3), dem Gesetz gehorsame Gemeinde des Zionstempels blickt er mit Theilnahme, wohnt bei ihnen, giebt ihnen die Gewähr, dass sie sich behaupten werden, wie er sie hervorgebracht hat (57 16): aber wie können jene meinen, dass sie etwas ohne, ja wider Jahve zu Stande bringen werden. Wie man כל־אלה auf die Schöpfung im Allgemeinen beziehen kann, das ist mir unbegreiflich, da es doch deutlich in Parallele zu אל־זה steht; nur die Gewöhnung, den ATl. Autoren jeden Unsinn und jede Stümperei zuzutrauen, macht es erklärlich. Für על am Schluss ist אל zu schreiben s. v. 5 (Esr. 9 4. 10 3 steht ב). **3** Wer am illegitimen, vom Gesetz verbotenen Ort einen Cultus einrichtet, der übt die grössten Gräuel. In seiner Erregung hält der Vf., dem ja die Samarier als Zuhörer vor den Augen stehen, einen eigentlichen Übergang für unnöthig; für uns würde ein vorgesetztes וְאַתֶּם deutlicher sein (die LXX hat statt des ersten Sätzchens *ὁ δὲ ἄνομος*) oder die Abänderung von מכה in מִכֶּם, von euch, wobei איש zum folgenden Stichos käme oder besser vor dies מכם gestellt würde. Aber Tritojes. ist nicht stark in Übergängen. Er sagt: wer an einem illegitimen Cultusort Jahve einen Stier schlachtet, begeht eine Todsünde, wer ein Schaf opfert, ist einer, d. h. gleich einem, der einem Hunde das Genick bricht (ערף denom. von עֹרֶף), nämlich um ihn zu verzehren oder, wahrscheinlicher, ihn zu opfern. Vor דם־חזיר soll man wohl das מעלה (s. zu 57 6) ergänzen; aus der Nebeneinanderstellung von Schweineblut und mincha sollte man schliessen, dass letztere für Tritojes. noch nicht auf das unblutige Opfer beschränkt ist (s. zu 1 13). מזכיר לבנה ist ein technisch verkürzter Ausdruck; הזכיר bedeutet hier: die אזכרה darbringen, ein auf dem Altar zu verbrennendes Duftopfer aus Weihrauch vgl. Lev. 24 7. 22 ff. אין ist wegen ברך wahrscheinlich so viel wie »Ungott« (s. zu 1 13), wenigstens wie »Dämonenhaftes«; vielleicht wirkt zu dieser Gleichstellung mit der Umstand, dass auch in der Magie und Mantie, besonders auch der Nekromantie (vgl. das aramäische זכורו, Nekromant) Verbrennung von scharf riechenden Kräutern ganz gewöhnlich ist. Nicht Jahvedienst, meint der Vf., sondern ein Teufelsdienst wäre ein von euch eingerichteter Cultus, und eure Opfer sind Todsünde und unnatürliche, dämonische Greuel. Aber die Strafe wird nicht ausbleiben **3b. 4a**: haben die Samarier Vergnügen an ihrer Eigenmächtigkeit und ihren Greueln ('שׁ besonders häufig bei Jeremia und Hesekiel), so wird Jahve ein Vergnügen daran haben, sie persönlich zu züchtigen (s. zu c. 3 4) und wird ihnen bringen, was ihnen Grauen einflösst. גם—גם = et—et. Das wird v. **4b** noch einmal motivirt wie c. 65 12: weil sie sich nicht der jerusalemischen Tempelgemeinde angeschlossen und sich Jahves Gesetz unterworfen, d. h. ihre alten Localculte aufgegeben haben. Der Sieg des Deuteron. ist also keineswegs in den drei Decennien vor dem Untergang Judas entschieden worden, letzterer wird im Gegentheil den Anhängern des Alten den Nacken gesteift haben. Um so höher steigt die Bedeutung Nehemias.

**5—11** ist wieder ein kleines Gedicht in dreimal sechs Langversen: die gesetzes-

*[5]**H**ört das Wort Jahves, die ihr hinzittert zu seinem Wort:
Gesagt haben eure Brüder, die euch hassen, . . . . . . . .
Die euch hetzen um meines Namens willen: „Verherrliche sich Jahve,
Damit wir eure Freude ansehen!“ doch sie werden zu Schanden [werden.
[6]Horch, Getöse aus der Stadt, horch aus dem Tempel,
Horch Jahve zahlt heim Vergeltung seinen Feinden!
[7][**S**ie aber] bevor sie noch kreist, hat sie geboren [einen Sohn],
Bevor ihr noch Wehen kommen, wird sie einen Knaben haben;
[8]Wer hat so etwas gehört, wer solches gesehen,
Ward gekreist [das Volk] eines Landes an Einem Tage,
Oder ward geboren eine Nation auf einen Schlag?
Denn gekreist hat, dazu geboren Zion ihre Söhne.

---

treuen Juden werden die Bestrafung der feindlichen Brüder durch Jahve, der von der heil. Stadt und dem Tempel aus auf sie einstürmen wird, und sodann die Heimkehr der Diaspora erleben und damit in die Zeit des Glücks und der Freude eintreten. **5** Das Folgende soll Weissagung sein. Diese knüpft aber zunächst wieder wie c. 58$_{3}$ an Äusserungen an, die der Vf. gehört hat, diesmal von den Samariern. Er erkennt sie als die Brüder der Gola an, aber sie hassen und vertreiben diese. Das intens. von נדה bedeutet zwar im Talmud bannen, doch passt das hier nicht; von sich stossen kann es ohne Zusatz kaum bedeuten, warum soll es nicht heissen: fliehen machen, jagen? Die Samarier haben nach c. 62$_{8}$f. die Gola geplündert, nach c. 66$_{6}$ erfolgt Jahves Gegenangriff von Stadt und Tempel aus, nehmen wir unsere Stelle hinzu, so sind die Samarier nahe daran, die Gola zu überwältigen, und wahrscheinlich hat nur der persische Statthalter das Ärgste verhütet, wenn er auch die zeitweiligen Raufereien und Scharmützel nicht unterdrücken konnte oder mochte. Dieselben Rückschlüsse lassen sich aus Neh. 3$_{33}$ff. 4$_{1}$f. $_{5}$ff. ziehen. Hinter שנאיכם ist ein Hemistich ausgefallen. Bekannt mit den hochfliegenden Erwartungen der Tempelgemeinde, sagen ihre Besieger mit übermüthigem Spott: es verherrliche sich Jahve, nämlich durch die Herbeiführung der eschatologischen Wendung, damit wir euere Freude mit ansehen. Natürlich ist ihnen die deuteronomische Eschatologie ebenso lächerlich, wie das dtn. Gesetz verhasst. L. יִכָּבֵד, denn das qal: er sei in Ehren (Job. 14$_{21}$), passt nicht zu den Sprechern, die selbst Jahve verehren und nur die Verherrlichung Jahves nach dem Sinn und zum Vortheil der Gola verspotten. Aber sie werden zu Schanden werden, sagt grimmig Tritojes. **6** Aus der Stadt (s. zu 59$_{20}$), aus dem Tempel bricht Jahve mit Kriegslärm hervor, um seinen Feinden heimzuzahlen (c. 59$_{18}$). Bis zur Stadt sind offenbar die Gegner vorgedrungen. Wie sich ein Gegner der nachexilischen Abfassung dieser cc. mit dieser Stelle, die ja ebenso deutlich wie v. 2 den Bestand der nachexilischen Gemeinde und des Tempels voraussetzt, abzufinden sucht, das mag man bei Dillm. nachsehen, Anführung und Wiederlegung seiner gezwungenen und willkürlichen Deutung ist nicht nöthig. **7** Der Anfang der zweiten Strophe v. 7a ist etwas beschädigt; da der zweite Langvers den Begriff Sohn etwas künstlich durch זכר giebt, so darf man vermuthen, dass der gewöhnliche Ausdruck בן am Schluss von v. 7a durch Einfluss des folgenden בטרם ausgefallen ist, ausserdem muss das Subj. der Verben, obgleich man es aus dem Anfang von v. 6 errathen kann, schon wegen des Gegensatzes zum Vorhergehenden irgendwie ausgedrückt gewesen sein, also etwa durch והיא. המליטה nur hier für gebären (das pi. anderwärts von Thieren). זכר jüngere Ausdrucksweise für älteres זָכוּר. Das Bild ist Nachahmung von c. 49$_{20}$f. 54$_{1}$, der Sinn ist: die Diaspora wird auf einmal und in vollen Haufen zurückkehren; diese Hoffnung gehört ja zum Inventar der nachexilischen Eschatologie c. 60. 62$_{10}$ff. **8** hebt rein rhetorisch das Wunderbare an dem plötzlichen Erstehen eines ganzen Volkes hervor.

[9] **W**erde ich durchbrechen und nicht gebären lassen, spricht Jahve,
Oder bin ich's, der gebären lässt und dann verschliesst, spricht dein [Gott.
[10] Freue dich, Jerusalem, und jubelt in ihr, alle, die sie lieben,
Frohlockt mit ihr fröhlich, alle, die über sie trauern,
[11] Damit ihr saugt und satt werdet von der Brust ihrer Tröstungen,
Damit ihr schlürft und euch ergötzt von ihrer reichen Mutterbrust.

*[12] Denn so spricht Jahve: Siehe, ich lenke ihr zu
Wie einen [fluthenden] Strom [Wohlfahrt und wie einen Bach den Reichthum [der Völker,
Ihre Sprösslinge werden auf der [Hüfte getragen und auf den Knieen geliebkost,
[13] Wie jemanden seine Mutter [tröstet, so*) sollt ihr in Jerusalem getröstet [werden.

*) will ich euch trösten

---

יוחל (ho. statt des gewöhnlichen pul.) verlangt ein mascul. Subj., ferner handelt es sich nicht um die Entstehung des Landes selbst, auch fehlt eine Hebung: also muss עם vor ארץ als Parallele zu גוי eingesetzt werden. Der letzte Langvers widerspricht mit seinem חלה eigentlich dem 7. v., wahrscheinlich fiel hier dem mühsam arbeitenden Vf. c. $54_1$ ein, welche Stelle er einfach umkehrt. **9** bis **11** die letzte Strophe. Man soll die v. 7f. gegebene Verheissung nicht bezweifeln, Jahve wird doch sein Werk nicht halb thun? Bis jetzt war man seit der Befreiung durch Cyrus in dem Zustande, den das Sprüchwort c. $37_3$b beträchtlich glücklicher ausdrückt, als unser Vf., in ewigen Geburtswehen, oder auch nach v. 9b: eine Geburt war erfolgt (die Aufrichtung der kleinen Gemeinde), aber dann Unfruchtbarkeit eingetreten. Abermals ein Vers, der sich nur aus der Situation der nachexilischen Tempelgemeinde erklärt und gradezu das Motto der tritojes. Schrift, ja aller Prophetenschriften zwischen Cyrus und Nehemia abgeben könnte. **10** Darum nicht zweifeln, sondern sich freuen soll Jerusalem und ihre Bewohnerschaft. Die Lesart der LXX 'שִׂמְחִי ירוש ist besser, als die des hebr. Textes, weil durch das Suff. des letzten Wortes in v. 9 gestützt und den Anstoss vermeidend, dass man erst mit ihr sich freuen, dann in ihr jubeln, darauf wieder mit ihr frohlocken ('שׂישׂ מ wie c. $62_5$b) soll. Über die Trauernden s. zu c. $57_{18}$ ($61_2$f.). **11** Freut euch, damit ihr saugt: die Freude als Vorbedingung für den Antheil an der künftigen Herrlichkeit hinzustellen, lag nahe, wenn die Abtrünnigen als solche characterisirt werden, die über die eschatologischen Hoffnungen hämisch spotten v. 5, die Freude ist der freudige Glaube und die entschiedene Parteinahme für Jerusalems Herrlichkeit. »Saugt und satt werdet« = euch satt saugt, »schlürft (מצץ nur hier für מצה c. $51_{17}$) und euch ergötzt« = mit Ergötzung schlürft. Zu שׁד s. zu c. $60_{16}$; das parallele Wort זיז, Menge, passt nicht recht zu מצץ, besser schreibt man mit de Lag. בזז nach aramäischem ביזא, weibliche Brust.

**12—17** Fortsetzung des Vorhergehenden in den gewöhnlichen Doppeldistichen: die Gesetzestreuen sollen beglückt, die Häretiker gerichtet werden. **12** Jahve lenkt, wendet zu (Gen. $39_{21}$) der Stadt Wohlfahrt wie einen Strom (c. $48_{18}$) und die Herrlichkeit der Völker, d. h. ihren Reichthum (c. $10_3$). Oben ist שׁטף in den vorhergehenden Stichos gestellt, um das Versmass auszugleichen. »Damit ihr saugt« ist in diesem Zusammenhang Unsinn; es ist mit der LXX יְנִקָתָם oder ינקתה zu sprechen und dies Wort als collect. anzusehen, natürlich auch die beiden folgenden Verben in den sing. zu versetzen (תְּשָׁעֳשָׁע polpal von שׁעע); zur Sache vgl. zu c. $60_4$: natürlich sind es auch hier die heidnischen Bedienten, die die Kinder der Juden warten, weil sonst der Satz unnütz wäre. Solche abrupten Anführungen überkommener Vorstellungen sind die besten Be-

[14] Und ihr werdet sehen und frohlocken [euer Herz, und eure Gebeine wie Gras sprossen,
Und kund wird sich thun Jahves [Hand an seinen Knechten, aber [sein] Grimm an seinen Feinden,
[15] Denn siehe, Jahve wird im Feuer [kommen und wie der Wirbelwind seine Wagen,
Heimzugeben in Hitze seinen Zorn und sein Dräuen in Feuerflammen.
[16] Denn durch Feuer will rechten Jahve und durch sein Schwert mit allem [Fleisch *);
[17] Sie, die sich heiligen und reinigen für die Gärten hinter dem Einen in [der Mitte,
Die essen das Fleisch des Schweines, das kleine Gethier und die Maus,
[18] Ihre Werke und ihre Gedanken, [17] allesammt werden sie ein Ende haben, [ist Jahves Spruch.

*) und viel werden sein die Erschlagenen Jahves.

weise der Epigonenschaft. **13** Drei Stichen statt zwei, dazu klappt der dritte jetzt wunderlich nach. Da die Mutter ein besserer Vergleich zu Jerusalem, als zu Jahve ist, so wird die Mutterstadt die Trösterin sein sollen und das כן vor בירוש' zu setzen sein. Das »ich will euch trösten« mag ein Leser nach c. 51 12 beigesetzt haben, weil das »in« Jerus. das Bild nicht ganz genau wiedergab. **14** Der erste Stichos ist verkürzte Wiederholung von c. 60 5a; zu dem zweiten, dessen Bild von den wie Gras sprossenden Gebeinen für uns nicht recht geniessbar ist, vgl. c. 44 3. Kundthun wird sich (s. zu c. 61 9) Jahves Hand bei (את wie Ps. 67 2) seinen Knechten, an der Tempelgemeinde. Wie im ersten, so dürfte auch im zweiten Stichos von v. 14b את praepos. sein sollen, also וְזַעְמוֹ zu lesen sein. Die Bestrafung der Samarier gehört auch zur Tröstung. Dem Tag der Rache ist darum wieder die zweite Hälfte dieses Abschnittes gewidmet. **15** Bei der Beschreibung der Gerichts-Theophanie schwebt dem Vf. wohl Hes. 1 4ff. vor, vielleicht auch II Reg. 2 11 (6 17); das Feuer ist für die alte Welt das geistige Element, das was für die Menschen die Luft ist, die selber nur das vergröberte Feuer ist. Für באש hat die LXX כאש, das zu כסופה passt vgl. c. 64 1, aber doch nicht nöthig ist. לְהָשִׁיב wollen Lowth und Oort in לְהַשִּׁיב von נשב, wehen, ändern, dass das besser sei, will mir nicht einleuchten, sagt man doch auch הֵשִׁיב נקם. Zu גערה vgl. c. 17 13. 51 20. **16** »Denn in oder mittelst Feuer will Jahve rechten« (dies eigentlich sehr unpassende ni. נשפט statt des qal auch Hes. 38 22. Jo. 4 2); dieser Satz klingt freilich so, als ob das Feuer nur als Mittel der Strafvollstreckung, nicht als die Geistermaterie gemeint sei, aber das liegt nur an der ungeschickten Anknüpfung, denn selbstverständlich hat Tritojes. dieselbe Auffassung wie z. B. Dtn. 4 12. 33. 5 22ff. Die LXX hat dem Parallelismus unnöthiger Weise aufzuhelfen versucht durch ein eingesetztes כל־הארץ. Der eine Stichos von v. 16b: viel werden sein die Erschlagenen Jahves, hat entweder seinen Partner verloren oder ist selber von einem Leser, dem das grosse Morden ebenso viel Vergnügen machte, wie dem Vf. von c. 34 oder 31 25, eingesetzt werden (etwa nach Jer. 25 33), letzteres scheint mir die einfachere Annahme su sein. **17** Das allgemeine Weltgericht interessirt den Vf. weniger, die Nichtjuden kommen überhaupt als sittliche Wesen für ihn nicht in Betracht, das Gericht erfolgt nur im Interesse der Theokratie. Für diese ist aber am Wichtigsten die Beseitigung jener Elemente, die einerseits dem Blut und den Ansprüchen nach zu ihr gehören, andererseits wegen ihres Festhaltens an der vordeuteronomischen, dazu syncretistisch verderbten Religion ihr gefährlich und feindlich sind. Der Vf. zeichnet sie wieder mit einigen Strichen; ihre asyndetische Einführung verräth, dass auch bei dem כל־בשר v. 16 an sie hauptsächlich gedacht wurde. Nicht für den Tempelcultus heiligen

*[18] Und ich werde kommen zu sammeln — die Völker und Zungen,
Und sie werden kommen und [meine Herrlichkeit sehen, — [19] und ich werde unter ihnen Wunder [thun;
Und werde senden von ihnen Ent- [ronnene — zu*) den fernen Gestaden,
Die nicht gehört haben mein [Gerücht, — noch meine Herrlichkeit gesehen;

*) den Völkern Tarsis, Put und Lud, Mesek, Ros, Tubal und Javan

---

und reinigen sie sich, sondern für »die Gärten« (c. 65 3), und zwar gelten ihnen diese Heiligung und Reinigung, wie es bei Mysterien der Fall zu sein pflegt, als besonders wichtig, denn sie nehmen sie gemeinschaftlich vor »hinter einem in der Mitte«, d. h. dem Mystagogen nachexercirend. Der Vf. scheint etwas Ähnliches zu meinen, als was Hes. c. 8 10 ff. schildert, der auch den Mann in der Mitte mit Namen nennt. Mit der Lesart des Qre אחת für אחד müsste man auszukommen suchen, wenn sie die ältere wäre, müsste dann aber auch wohl eher an eine Priesterin als eine Göttin denken, weil sonst לפני statt אחר zu erwarten wäre. Unser אחר entspricht dem לפניהם in Hes. 8 11 (wo עמדים zu streichen ist). Was es für ein Cultus ist, der hier gemeint ist, wissen wir nicht, um so weniger, als es nicht sicher ist, ob seine Anhänger in Wirklichkeit oder nur in der üblen Nachrede ihrer Gegner Schweine, Mäuse und שקץ geopfert und verzehrt haben. Dass einige Arten von Mäusen als essbar galten, geht schon aus dem Verbot Lev. 11 29 hervor. Für שקץ ist oben שֶׁרֶץ übersetzt, das Lev. 11 29 die kleineren unreinen Thierarten zusammenfasst und dem רמש Hes. 8 10 entspricht, während שקץ, Greuel, wegen seiner Stellung zwischen Schwein und Maus und wegen des Artikels auffällt. »Sie werden ein Ende haben« kann man zwar von Menschen sagen (Ps. 73 19), doch steht סוף gewöhnlich von Sachen, und da in v. 18 die Wörter מעשׂיהם und מחשׁבתיהם ganz unverständlich sind, so empfiehlt sich ihre Einschaltung vor dem letzten Stichos in v. 17b; dadurch wird ausserdem dem Versmass in v. 17 wie v. 18 aufgeholfen und endlich das יחדו v. 17, das Tritojes. selten gebraucht, motivirt: sowohl ihre Werke, als auch ihre bösen Pläne, nämlich nicht die im Vorhergehenden genannten Greuel, sondern ihre Feindseligkeiten gegen die Tempelgemeinde, werden ein Ende nehmen. So erhält dieser Abschnitt seinen Abschluss, den das נאם י׳ erwarten lässt, und das folgende Stück

**18—22** seine Selbständigkeit: es schildert (ohne auf die Samarier Rücksicht zu nehmen) die Selbstverherrlichung Jahves unter den Heiden und die Rückkehr der Diaspora. Allem Anschein nach hat es von späterer Hand Einsätze erhalten — wenn es nicht ganz und gar ein jüngerer Zusatz ist. **18** Indem wir בָּא (part.) für באה lesen, erhalten wir nach Ausschaltung der nach v. 17 gehörenden Wörter einen natürlichen Satz: ich aber bin in Begriff zu kommen u. s. w. Jahve kommt zuerst zur Säuberung seines Landes v. 15 ff., aber er kommt auch zur Sammlung aller (? s. v. 19) »Völker und Zungen«. Letzterer eigenthümliche Ausdruck kommt ähnlich zwar Sach. 8 23 vor, genau so aber nur im B. Daniel (nämlich sechsmal im aramäischen Theil, Dillm.). Diese Völker kommen, selbstverständlich nach Jerusalem c. 60, um Jahves Herrlichkeit zu sehen, seinen übernatürlichen Lichtglanz vor allem, nicht um gerichtet zu werden, was nicht allein mit keiner Silbe angedeutet, sondern durch v. 18b gradezu ausgeschlossen wird. Auch der erste Satz von v. **19**: ich setze oder gebe unter ihnen ein Zeichen, führt nicht auf die Vorstellung vom Gericht; diese ganze exegetische Künstelei ist nur durch die fremden Bestandtheile von v. 18 veranlasst, aber auch durch sie nicht entschuldigt. »Ein Abzeichen anheften« würde שׂים לְ erfordern vgl. Gen. 4 15, wäre es dennoch gemeint, so würde an ein Bundeszeichen analog dem der Beschneidung gedacht werden müssen. Aber wegen בהם übersetzt man doch natürlicher: ich werde unter ihnen Zeichen oder ein Zeichen thun, ein Wunder, das ihnen vollends klar macht, wer die wunderbare Herrlichkeit her-

Und sie werden melden meine Herrlichkeit unter den Völkern
[20] und bringen all eure Brüder aus allen Völkern
Als Opfergabe für Jahve*) auf meinen heiligen Berg,
nach Jerusalem, spricht Jahve,
Wie die Israeliten bringen die Opfergabe
im reinen Gefäss in's Haus Jahves,
[21] Und auch von ihnen werde ich nehmen
zu Levitenpriestern, spricht Jahve.

*) mit Rossen und mit Wagen und mit Sänften und mit Maulthieren und Dromedaren

---

vorgebracht hat. Das Wunder genauer anzugeben oder gar zu schildern, reicht die Phantasie des Vf.s nicht aus; es ist für ihn wohl eher ein Zeichen in der Höhe, als eines »tief nach Scheol hin« ($7_{11}$). Wenn ihm die Nichtjuden nicht so gänzlich gleichgültig wären, wenn er er eine tiefere und innerlichere Auffassung von der Religion hätte, so könnte er sich hier und c. 60 mit den universalistischen Gedanken der Propheten nicht dadurch abfinden, dass er die Heiden das äussere Wunder anstaunen und dadurch gewonnen werden lässt. Wie anders da c. $49_{1-6}$ oder c. $2_{2-4}$! Auch jetzt zeigt sich sofort wieder, dass die Heiden nur der Juden wegen da sind. Um der letzteren willen schickt Jahve von den nach Jerusalem gepilgerten Heiden »Entronnene« (פְּלֵיט mit e statt i s. O. S. 320). Entronnene sind eigentlich alle Heiden, die nach Jerusalem kommen, dieser Ausdruck ist der einzige in diesem Abschnitt, der auf das stattgehabte Gericht v. 16 hinweist; indessen scheint er mehr nur ein Citat aus c. $45_{20}$ zu sein und denselben technischen Sinn zu haben wie פליטת ישראל c. $4_2$. $37_{32}$, so dass man ihn fast mit »Auserwählte« wiedergeben könnte. Diese werden nun in die fernen Länder geschickt, die noch nicht von Jahves Thaten gehört und seine in Jerusalem aufgegangene Herrlichkeit noch nicht gesehen haben. Das steht genau genommen in Widerspruch mit dem כל v. 18, das ja freilich auch gedankenloser Zusatz eines Abschreibers sein kann oder vielmehr wirklich ist, da es sonst auch vor »den Zungen« stände; jedenfalls zeigt es aber, dass der Vf. an ein absolutes Weltgericht, einen jüngsten Tag in unserem Sinne, vorher nicht gedacht hat. Hat nun Tritojes. diesen Abschnitt geschrieben, so wird man die Völkernamen in v. 19 als spätere Einschaltung ansehen müssen, die zwar für Tritojes. als Leser Hesekiels nicht unmöglich gewesen wäre, aber gar nicht in seiner Art ist, um so mehr aber der Liebhaberei der späteren Leser entspricht (vgl. c. $11_{11}$). Die Völker sind sämmtlich aus Hesekiel genommen, Tarsis-Tartessus und Javan-Griechen (Gen. $10_4$) aus Hes. $27_{12}$f.; לוד und פול, was wahrscheinlich aus פוט verschrieben ist, aus c. $27_{10}$; die beiden letztgenannten Völker werden Gen. $10_{13.6}$ als afrikanische angesehen. Übrig bleibt: משכי קשת תובל, die beiden ersten Wörter im hebr. Text ganz unpassend als poetisches Beiwort zu Put und Lud »die Bogen haltenden« aufgefasst, während die LXX richtig in dem ersten Wort den Volksnamen מֶשֶׁךְ erkannt hat. Auch in dem zweiten Wort muss ein Volksname stecken, nur nicht קדר (de Lag.), das nicht zu den weltfernen Völkern gehört und wofür יקשן noch eher, als den hebr. Consonanten ähnlicher, gepasst hätte. Da Mesek und Tubal zwei von den drei Völkern des Landes Magog Hes. $38_1$. $39_1$ sind, so wird in קשת das dritte stecken, nämlich ראש oder vielmehr רש, und aus ihm mit Heranziehung des folgenden Consonanten das קשת durch Conjectur des Ktib gemacht sein. Rosch wird allerdings von manchen Exegeten nicht als nom. propr. anerkannt, weil man ein so genanntes Volk in der Nähe der Moscher und Tibarener, kaukasischer und pontischer Bergvölker, noch nicht nachgewiesen hat, aber dieser Grund ist zu schwach, um das fürchterliche »Hauptfürst« in Hes. $38_1$ zu rechtfertigen, und jedenfalls konnte unser Vf. רש ebenso gut für ein Volk ansehen, wie die LXX. — Jene geretteten Heiden verkündigen in den entlegensten Gegenden Jahves Herrlichkeit und bringen dadurch 20 die

[22]Denn wie die neuen Himmel und die neue Erde, die ich machen will,
Bestand haben vor mir, ist Jahves [Spruch, so wird Bestand haben euer Same und [Name.

---

Juden dort in Bewegung, veranlassen sie, schleunigst nach Jerusalem aufzubrechen, oder vielmehr, bringen sie selbst dorthin »als Opfergabe für Jahve auf meinen heiligen Berg«. Die Meinung, dass zwischen dem letzten Satz in v. 19 und dem ersten in v. 20 das Subj. wechselt, ist durch nichts begründet, vielmehr wegen des מכל־הגוים v. 20 abzuweisen; jene peletim bringen zum Dank für ihre Rettung die Diaspora als Opfergabe auf den Tempelberg, ähnlich wie ebendahin die Israeliten ihre Opfergabe bringen. Dass die beiden Sätze mit dem Worte מנחה eng auf einander schliessen, liegt auf der Hand, um so thörichter ist, dass auch hier ein Einschiebsel dazwischen geschrieben ist, das die Reisevehikel nennt, deren sich die heimkehrenden Israeliten bedienen, und die Maulthiere und Kameele in eine lächerliche Parallele mit »dem reinen Gefäss« bringt, in dem man die mincha dem Tempel zuführt. Nach dem Einschiebsel werden die Israeliten als vornehme Standespersonen von den peletim behandelt; nur die Schiffe, die wegen Tarsis nahe gelegen hätten, sind weggelassen, weil der Vf. mit den meisten Juden der Meinung sein mochte, dass das Wasser keine Balken hat. — Das »reine« Gefäss erinnert daran, dass auch die mincha und also auch die Diaspora rein und Gott angenehm ist. **21** Dieser Gedanke führt den Vf. zu dem weiteren, dass diese als Opfergabe dargebrachten Israeliten, oder wenigstens ein Theil von ihnen, noch in dem besonderen Sinn als Gabe an Jahve gelten können, als er sie zu Priesterdiensten verwendet. So gelten ja nach dem allerdings erst später niedergeschriebenen Gesetz Num. 8 die Leviten als ein Weihegeschenk der Israeliten an Jahve. Zu schreiben ist לְכהנים לוים, die LXX hat dasselbe (ohne den Artikel), aber mit Einflickung eines *και* zwischen beide Wörter, weil sie eben Priester und Leviten nur als zwei schroff geschiedene Rangstufen kennt, während der Vf. sich des in der deuteronomischen Periode herrschenden Ausdrucks Levitenpriester bedient und die Priester und Leviten identificirt wie Mal. 2 4 ff. Man könnte einen Widerspruch zwischen unserer Stelle und c. 61 6 entdecken, sofern dort die Israeliten schlechthin Priester Jahves »heissen«, hier dagegen nur einige von ihnen Priester werden sollen, indessen meint der Vf. hier die eigentliche officielle Priesterstellung, dort nur in übertragenem Sinn den priesterlichen Character und Rang, den auch israelitische Laien im Vergleich zu den Heiden einnehmen. Dass übrigens Tritojes. oder irgend ein anderer Schriftsteller der deuteronomischen oder späteren Zeit den Gedanken hegen könnte, die Levitenpriester sollten aus den Heiden genommen werden, ist eine ganz unüberlegte Idee, mag auch jener Gedanke zehnmal »würdiger« sein; für den nach dem Gesetz »hinzitternden« Tritojes. ist es selbstverständlich, dass das Object von אקח nur geborne Leviten sind, die nur deswegen noch erst von Jahve »angenommen« werden müssen, weil sie in der Fremde natürlich gelebt haben wie die anderen Israeliten auch und zu ihren Priesterfunctionen erst herangebildet, auch ihre Obliegenheiten und Einkünfte erst geregelt werden müssen. **22** »Denn« kein Israelit, geschweige ein Levit, kommt künftig um sein Recht, vielmehr werden ihre Familien und Namen (s. zu c. 56 5) ewigen Bestand haben, grade so gut, wie der neue Himmel und die neue Erde und weil die neue Welt Bestand hat. Diese Vergleichung und Begründung ist Nachahmung von Jer. 31 35 f. 33 25 f., aber keine sehr glückliche; Jeremia kann sagen: so wahr die Naturordnung ewig ist, so gewiss wird Israel ewigen Bestand haben, aber ein Ungewisses (Israels Bestand) kann man nicht auf ein anderes Ungewisses (den Bestand einer noch gar nicht vorhandenen Welt) stützen. נאם יהוה schliesst wieder ab wie v. 17.

**23. 24**: die Abtrünnigen werden am Ort der Qual liegen, ein Schauspiel für die frommen Kirchgänger. Mir scheint, dass die tritojes. Abfassung dieser Schlussverse kaum vertheidigt werden kann, dass sie vielmehr eher von dem Redactor von c. 40—66

*23 Und geschehen wird's, jeden Monat [am Neumond und jede Woche am Sabbath
Wird kommen alles Fleisch, anzubeten vor mir, spricht Jahve:
24 Da gehen sie hinaus und weiden sich an den Leichen der Männer, die an [mir abtrünnig wurden,
Denn ihr Wurm stirbt nicht und ihr Feuer erlischt nicht,
Und sie werden ein Abscheu sein für alles Fleisch.

---

herrühren, demselben, der auch c. $50_{10}$f. geschrieben hat. Die Abtrünnigen scheinen doch die Gottlosen in der Tempelgemeinde zu sein, da sie bei Jerusalem hingerichtet werden, und die Art der Bestrafung erinnert so sehr an Vorstellungen von der Gehenna, dass man sich nicht getraut, die Stelle viel vor dem zweiten Jahrh. anzusetzen. Auch das Versmass ist ganz verwahrlost und hat innerhalb der tritojes. Schrift nur an c. $56_{1-8}$ eine gewisse Parallele. 23 »Geschehen wird's«, die Anknüpfungsformel der Ergänzer. Der Ausdruck מדי ח' בח' u. s. w. ist ähnlich dem מדי שנה בש' I Sam. $7_{16}$. Sach. $14_{16}$, aber ein Unterschied liegt in dem Suffix von חדשו und שבתו; wegen dieses Suffixes muss sowohl חדש wie שבת in doppeltem Sinn gebraucht sein, Monat und Neumond, Woche und Sabbath. Bekanntlich bedeutet das Wort Sabbath im N. T. auch die Woche, im A. T. dagegen wahrscheinlich nur an dieser Stelle, um so mehr ist sie für jung zu halten. כל-בשר heisst hier nur: jedermann, nicht etwa: die ganze Menschheit, die nicht jede Woche »vor mir«, d. h. am Tempel erscheinen kann; gemeint sind die Juden, natürlich mit Einschluss der Proselyten. Der Ausdruck ist ja in diesem Sinn im Priestercodex ganz gewöhnlich. 24 Haben nun diese Chasidim im Tempel Jahven gehuldigt, so gehen sie hinaus, aus der Stadt, an den nicht näher bezeichneten, daher vom Vf. als bekannt vorausgesetzten Ort, wo die Leichen der Abtrünnigen liegen. Dieser Ort ist ohne Zweifel schon für den Vf. das Ge Hinnom (B. Henoch c. 27), das Vorbild der späteren Hölle, der »Ort der Schmerzen« c. $50_{11}$. Dass dort »ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlischt«, lehnt sich vielleicht zunächst an die von den Rabbinen bezeugte Sitte der Jerusalemer an, nach diesem Thal die unreinen Cadaver hinauszuschaffen und zu verbrennen: dort sah man also beständig theils verfaulendes, theils verbrennendes Aas. Unklar ist nur, ob der Vf. meint, dass beständig neue Leichen von eben gestorbenen oder gerichteten Abtrünnigen dorthin geschafft oder ob die in Einem grossen Gericht vertilgten Abtrünnigen dort ewig von Wurm und Flamme benagt werden. Das erstere wäre wohl natürlicher, doch ist das letztere wahrscheinlicher, denn schwerlich nimmt der Vf. an, dass es in Jerusalem ewig Abtrünnige geben wird. Allerdings gehört dann eine Art Wunder dazu, dass die Leichen nicht endlich einmal völlig von Fäulnis oder Brand verzehrt sind, aber dafür ist es eben die Hölle. Selbstverständlich darf man dies Feuer nicht mit dem von v. 16 combiniren, das wäre für einen jüdischen Schriftsteller ja eine wahre Blasphemie. Ist unser Vers von dem Vf. von c. $50_{11}$ geschrieben, so darf man noch annehmen, dass er den Abtrünnigen eine Empfindung für die von Wurm und Feuer angerichtete Misshandlung ihrer Leichen zuschreibt. דראון kommt nur noch Dan. $12_{2}$ vor. Die Leichen sind zwar ein Gegenstand des Abscheus, aber doch auch der Augenweide für die Frommen. Es ist traurig, dass ein Buch, das mit das Herrlichste, Erhabenste, Bedeutendste und Frömmste im ganzen A. T. enthält, jetzt mit einem solchen dämonischen Missklang schliesst.









